مقالاتِ حجۃ الاسلام

مجموعہ تالیفات

سیدنا الامام الکبیر حضرت مولانا محمد قاسم النانوتوی قدس اللہ سرہ

ادارۂ تالیفاتِ اشرفیہ
چوک فوارہ ملتان پاکستان
(0322-6180738, 061-4519240)

مقالاتِ
حجۃ الاسلام
جلد 15

مجموعہ تالیفات

سیدنا الامام الکبیر آیۃ من آیات اللہ قاسم العلوم والخیرات

حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ تعالیٰ

۱۲۴۸ھ تا ۱۲۹۷ھ

بانی دار العلوم دیوبند

مرتب

قاری محمد اسحاق

(مدیر ماہنامہ "محاسن اسلام" ملتان)

ادارۂ تالیفاتِ اشرفیہ

چوک فوارہ ملتان 0322-6180738

مقالاتِ حجۃ الاسلام جلد 15

تاریخ اشاعت.................ذوالحجہ ۱۴۴۱ھ

ناشر...............ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان

طباعت...............ساؤتھ پنجاب پرنٹنگ پریس، ملتان

بائنڈنگ...............ابوذر بک بائنڈنگ.....ملتان

انتباہ

قارئین سے گذارش

ادارہ کی حتی الامکان کوشش ہوتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔
الحمدللہ اس کا کیلئے ادارہ میں علماء کی ایک جماعت موجود رہتی ہے۔
پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو برائے مہربانی مطلع فرما کر ممنون فرمائیں
تا کہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاکم اللہ

ملنے کے پتے

ادارہ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملتان پاکستان

ادارہ اسلامیات.........انارکلی.........لاہور

دارالاشاعت.........اُردو بازار.........کراچی

مکتبہ سید احمد شہید.........اردو بازار.........لاہور

قرآن محل.........کمیٹی چوک.........راولپنڈی

مکتبہ رحمانیہ.........اُردو بازار......... لاہور

مکتبہ دارالاخلاص.........قصہ خوانی بازار.........پشاور

اسلامی کتاب گھر.........خیابانِ سرسید.........راولپنڈی

مکتبہ اسلامیہ.........امین پور بازار.........فیصل آباد

اسلامک بک کمپنی.........امین پور بازار.........فیصل آباد

ممتاز کتب خانہ.........قصہ خوانی بازار.........پشاور

مکتبہ رشیدیہ.........سرکی روڈ.........کوئٹہ

مکتبہ ماجدیہ.........سرکی روڈ.........کوئٹہ

مکتبۃ الشیخ.........بہادر آباد.........کراچی

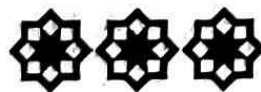
مکتبہ عمر فاروق.........شاہ فیصل کالونی.........کراچی

والی کتاب گھر...گوجرانوالہ...مکتبہ علیمیہ...اکوڑہ خٹک

مکتبہ نعمانیہ...گوجرانوالہ...اسلامی کتاب گھر...ایبٹ آباد

الامام محمد قاسم النانوتوی ریسرچ لائبریری مردان: 0341-9164891

ISLAMIC EDUCATIONAL TRUST U.K (ISLAMIC BOOKS CENTERE
119-121- HALLIWELL ROAD BOLTON BLI 3NE. (U.K.)

اِجمالی فہرست

اللّٰهُمَّ

صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّعَلٰى اٰلِ مُحَمَّدٍ

كَمَا صَلَّيْتَ عَلٰى اِبْرَاهِيْمَ وَعَلٰى اٰلِ اِبْرَاهِيْمَ

اِنَّكَ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ

اللّٰهُمَّ

بَارِكْ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّعَلٰى اٰلِ مُحَمَّدٍ

كَمَا بَارَكْتَ عَلٰى اِبْرَاهِيْمَ وَعَلٰى اٰلِ اِبْرَاهِيْمَ

اِنَّكَ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ

انوار النجوم

(اُردو ترجمہ قاسم العلوم)

مکتوب ششم بنام مولانا محمد حسین بٹالوی رحمہ اللہ

تعارف مکتوب الیہ

حسب ذیل مکتوب مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کا ہے جو اہل حدیث مکتبہ فکر کے جلیل القدر عالم تھے۔ انہوں نے یہ مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کو تحریر کیا ہے۔ مولانا محمد حسین صاحب مولانا محمد قاسم صاحب (۱۲۴۸ھ تا ۱۲۹۷ھ) کے معاصر تھے اور خاص شہرت کے مالک تھے۔

مولانا بٹالہ ضلع گورداسپور کے رہنے والے پوری ہندو خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد کا نام رحیم بخش تھا فرقۂ اہل حدیث کی تعلیم کا مرکز ان دنوں دہلی میں تھا اور مولوی نذیر حسین صاحب مشہور عالم جو اہل حدیث مکتبۂ فکر کے جلیل القدر بزرگ تھے دہلی میں اپنے مدرسے میں پڑھاتے تھے، مولوی محمد حسین نے انہی سے تعلیم حاصل کی۔

مولانا محمد حسین صاحب بٹالہ میں خلیفہ مسجد کے خطیب بھی تھے اور وہ مسجد ان کے دادا یا والد صاحب نے تعمیر کرائی تھی جو پوریاں والا محلہ میں واقع تھی اور وہاں دروازہ تھا جو پوریاں والا گیٹ کہلاتا تھا۔ مولانا ایک اخبار بھی نکالتے تھے جس کا نام ''اشاعۃ السنہ'' تھا، ان کے داماد احمد دین صاحب بھی عالم تھے۔

مولانا کے تین لڑکے تھے بڑے لڑکے کا نام عبد السلام تھا۔ جو سیکرٹری ایٹ میں کلرک تھا۔ دوسرے لڑکے کا نام عبد الشکور تھا۔

تیسرے کا نام معلوم نہیں۔لڑکوں کے علاوہ آپ کے تین لڑکیاں بھی تھیں۔ ایک مولوی احمد دین کو بیاہی تھی جو دیوبندی مکتبۂ فکر کے عالم تھے۔دوسری لڑکی مولوی عبدالجبار صاحب ساکن چندو منجھ ضلع گورداسپور سے بیاہی تھی اور تیسری لڑکی کا نکاح مولوی عبدالجبار کے بھائی عبدالرحمٰن سے ہوا تھا۔

یہ حالات مجھے علامہ محمد یوسف کلکتوی عالم اہل حدیث سے معلوم ہوئے جو حکیم عبداللہ صاحب کی لڑکی کی شادی کے موقع پر ۱۸۸۔اے پیپلز کالونی لائل پور میں تشریف لائے تھے۔اور یہ راقم الحروف بھی اس شادی میں شریک تھا۔

مولانا محمد حسین صاحب کی
حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمہ اللہ سے ملاقات

مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کی مولانا نانوتوی سے ایک ملاقات کا حال حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب نے بیان کیا ہے۔ ایک دفعہ مولانا بٹالوی صاحب مولانا نانوتوی صاحب سے ملاقات کے لئے دیوبند آئے،مولانا دیوبند میں اپنے شاگرد شیخ الہند کے مکان پر مقیم تھے،مولانا بٹالوی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ میں تنہائی میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔ چنانچہ تخلیہ ہوگیا۔ مولانا بٹالوی نے حضرت نانوتوی سے بعض علمی باتوں کے جوابات دریافت کئے۔ جوابات سے وہ بہت متاثر ہوئے اور اپنے خیالات بھی انہوں نے پیش کئے۔ حضرت قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے تبحر علمی سے مولانا بٹالوی ورطۂ حیرت میں پڑ گئے اور کہنے لگے:

"حیرت ہے ایسا شخص بھی مقلد ہے"

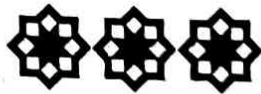
مطلب یہ تھا کہ مولانا نانوتوی کا علمی مقام اجتہاد کے درجہ پر پہنچا ہوا تھا۔

یہ سن کر مولانا نانوتوی نے فرمایا:

"حیرت ہے کہ آپ جیسا شخص بھی غیر مقلد ہے"

خلاصۂ مضمون مکتوب

مولانا محمد حسین صاحب کے مکتوب کا خلاصہ صرف اتنا ہے کہ معجزہ نبوت کے ثبوت کا ایک نشان ہے لیکن ملحدین نے معجزے سے اثبات نبوت کے بارے میں جو شکوک اور شبہات پیش کئے ہیں اس کا کیا جواب ہے۔ مولانا بٹالوی نے ان شبہات کو پیش کیا ہے۔

نیز ملحدین کے جوابات جو امام رازی نے اپنی کتاب مطالب العالیہ کی کتاب النبوات میں دیئے ہیں ان میں سے بعض سے خود مولانا بٹالوی بھی مطمئن نظر نہیں آتے۔ نیز علامہ سعد الدین تفتازانی نے معجزات کے ذریعہ نبوت کی تصدیق پر جو بحث کی ہے اس سے مولانا بٹالوی کو قلبی تسکین حاصل نہیں تاہم ملحدین کے اعتراضات اور ان کے جوابات جو امام رازی نے دیئے ہیں اور علامہ تفتازانی نے جو کچھ کہا ہے ان کی صحت پر مولانا بٹالوی حضرت نانوتوی سے مدلل تصدیق چاہتے ہیں۔ نیز خبر متواتر سے یقین کے حصول پر بھی اعتراض کیا ہے۔ چنانچہ یہ آٹھواں مکتوب مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کا انہی دو اُمور کے بارے میں ہے۔

مکتوب ششم

خط مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی
دراستفسار جواب شبہات ملحدان بر معجزات
وثبوت نبوت از معجزہ وحصول یقین از خبر متواتر

مولوی محمد حسین بٹالوی کا خط.... معجزات اور ثبوت نبوت....
از معجزہ پر ملحدوں کے شبہات کے جواب میں....
استفسار اور خبر متواتر سے یقین کے حصول کے بارے میں....

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

محمد حسین عفا اللہ عنہ در خدمت معظمی مکرمی مولانا محمد قاسم صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ "سلام علیکم و رحمۃ اللہ وبرکاتہ" مے رساند.

اما بعد نامہ سامی رسیدہ باعث بربیان شبہات کہ امام رازی و علامہ تفتازانی بنقلش پرداختہ، جواب شافی ندادہ اند، گردید. پس یکی ازاں ایں ست کہ امام رازی از طرف منکر نبوت و منکر معجزہ گفتہ کہ بعد تسلیم بودن معجزہ خارق عادت و بودن آں بفعل خدا برای تصدیق صاحب آں صدق صاحب آں ازاں ثابت نمی شود.

حیث قال فی الفصل العاشر من القسم الاوّل

من کتاب النبوات من المطالب العالیۃ .

اَلفَصۡلُ الۡعَاشِرُ فِیۡ اَنَّ بِتَقۡدِیۡرِ اَنۡ یَکُوۡنَ الۡمُعۡجِزُ قَائِمًا مَقَامَ مَا اِذَا صَدَقَہٗ اللّٰہُ تَعَالٰی عَلٰی سَبِیۡلِ التَّصۡرِیۡحِ فَھَلۡ یَلۡزِم مِنۡ ھذا کون المدعی صادقًا. قال المنکرون دلالۃ المعجزات علی ھذاالمعنی غیر واجب و یدل علیہ وجوہ الشبھۃ الاولٰی ان الدلائل الدالۃ علی صحۃ القول بالجبر دالۃ علی ان فاعل جمیع افعال العباد ھواللہ تعالٰی فاذا ثبت ھذا وجب القطع بان خالق کل الا کاذیب وکل الجھالات ھواللہ تعالٰی و اذا لم یمتنع من اللہ خلقُ الجھل والضلالۃ ابتداء اً فبِاَنۡ لَا یَمۡتَنِعَ منہ ذکرُ کلام یوجب وقوع التلبیس والجھل والشبھۃ فی قلوب العباد کان اولی لان فعل ما قد یفضی

الی الجھل لیس اعظم من فعل الجھل ابتداءً ا

الثانیة لا شک فی حصول الجھالات فی قلوب العباد ففاعل ھذاالجھل اما ان یکون ھو اللہ الی ان برھن علی الشق الثانی بوجوہ ثم قال فثبت ان خالق کل الجھالات ھو اللہ و اِذا ثبت ھذا فَلَانْ یجوزَ کون اللہ فاعلان لما یوھم الجھل اولی.

الثالثة ان انواعًا کثیرة من الجھالات حاصل للعبد فاما ان یقال انھا حصلت علی وفق ارادة اللہ او علی خلافه فعلی الاوّل کان اللہ مرید اللجھل فلا یمتنع منه ھذا تصدیق الکاذب و علی الثانی یلزم کونه ضعیفا و کل من کان کذلک لا یمتنع منه الکذب.

الرابعة ان کلام القائل بان تصدیق الکاذب محال علی اللہ مبنی علی ان الکذب قبیح و ھو من اللہ محال الا انا بینا ان ھذہ القاعدة مبنیة علی القول بتحسین القول و تقبیحه و قد عرفت انه کلام اقناعی ضعیف جداً او کذا المبنی علیه ایضا انتھی مختصر بتغیر یسیر.

پس در جواب این شبھات در فصل خامس عشر فرمودہ والعلم الضروری حاصل بان الکذب علی اللہ محال لانه صفة نقص وشھادة الفطرة دالة علی ان صفة النقص محال علی اللہ فعند ھذا یحصل الجزم والیقین بان ظھور المعجز یدل علی التصدیق انتھی کلامه.

قلت لعل لفظ التصدیق فی اٰخر ھذہ العبارة من سھو الناسخ والصحیح لفظ الصدق اذا الکلام فیه لافی التصدیق فانه مسلم علی ھذاالشق.

و علامه تفتازانی در مقصد سادس شرح مقاصد در جواب این اعتراض چنیں فرمودہ.

(۴) ورابعا. ان ظھورا المعجزة علی ید الکاذب لای غرض فرض و

ان جاز عقلاً بناءً على شمول قدرة الله تعالى فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعًا كما هو حكم سائر العاديات و هذا مال قال القاضى ان اقتران ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا انخراقها عن مجراها جاز اخلاء المعجزة عن الصدق و حينئذ يجوزاظهاره على يدالكاذب و اما بدون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب ومنّا من قال باستحالته عقلاً فالشيخ لافضائه الى التعجير عن افاضة الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام و كثير من المتكلمين لان الصدق مدلول لها بمنزلة العلم لاتقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقًا وكاذبا و هو محال. والماتريدية لايجابه التسوية بين الصادق والكاذب و عدم التفرقة بين النبى و هو سفه لا يليق بالحكيم الى ان ذكر. خامسًا الجواب عن قولهم ان استحالة الكذب من الله انما ثبت من الشرع.

وازیں اجوبہ افحام خصم ممکن نیست. جواب امام رازی خود ظاهر ست که بشبه اولٰی و ثانیه بلکه بثالثه هم تعلقی ندارد ورفع شبه رابعه اگرچه بظاهر ازاں مفهوم مے شود ولا کن خصم رامے رسد که بعد تسلیم استحالۂ صدور کذب از خدا تعالٰی تصدیق کاذب منع پیش آرد و دفع ایں منع بدوں اثبات ایں معنی که تصدیق کاذب عین کذب باری ویامستلزم است. ممکن نیست . پس درحقیقت رفع شبه رابعه هم ازاں نه شد.

وجواب علامه بوجوه محل کلام ست.

" الاوّل ان قوله " ممتنع عادةً معلوم الانتفاء " الخ مخالف الواقع ولِمَا سيقع قطعًا اذ ظهور الخوارق على ايدى الكاذبين كالدجال و ابن صياد و اشباههما قد نطق به السنة وشهد به الواقع وقد اعترف به المسلمون وسموه استدراجًا ومكرًا الٰهيا فما معنى انتفائه وامتناعه عادة.

(۲) الثانی ان قوله " فاذا جوزنا انخراقها فيه ان هذا تعليق بالجائز اذ تجوز انخراق العادة عن مجراها لا مانع منه و هو عين مفهوم المعجزة التی انتم بصددها فَلَما جوزتم الانخراق هنالک یجوزه الخصم ههنا.

(۳) الثالث ان قوله لاستحالة العلم بصدق الکاذب فيه تسميته كاذبا هو مصطلحنا معشر الاسلام والافالخصم بسميه صادقا و يعد خارقه معجزة فلا يلزم عنده اجتماع الكذب مع الصدق حتى يلزم الاستحالة و هكذا الكلام فى قوله والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول لها.

الرابع ان قوله لا فضائه الى التعجيز مقنع للموافق غير مفحم للمخالف فانه لا يسلم وجود الرسالة ولا دلالة شیء على ذالک فكيف يحتج عليه باستحالة التعجيز عن افاضة الدلالة.

(۵) الخامس ان قوله لا يجابه التسوية فيه ايضًا قناعة للموافق الذی يؤمن بالنبی الصادق لاالمتنبی الکاذب واما من انکر ذلک و عارض معجزة النبی بخوارق المتنبی فلا حجة عليه فی هذا."

واين توده اعتراضات ناشی از سوء بيان جوابات ايشانست ورنه اصل اعتراض متعلق دلالة معجزه بر صدق صاحب آں هميں یک است که برای تفارق معجزه نبی محقق و استدراج متبنی و یامثاله مبطل من حيث الدلالة که در اَوّل برصدق است و در ثانی بر کذب فارق بين پيدا بايد نمود.ویکی ازاں شبهات ایں ست که امام رازی در فصل حادی عشر ازقسم اَوّل مذکور از منکرين نبوت نقل نمود.

" قالوانا ما راينا شئ من هذه المعجزات ولكنا سمعنا من جماعة انهم قالوا سمعنا من اقوامِ آخرين و على هذا الترتيب الى ان اتصل هذا الخبر باقوام زعموا انهم شاهدوا هذه المعجزات و نحن لا نسلم

ان مثل هذا الخبر يفيد اليقين التام والذى يدل عليه وجوه الشبهة الاولى ان الخبر المتواتر حاصل فى صور كثيرة مع انكم تحكمون بكونها كذبا وذلك يقدح فى كون المتواتر مفيدًا للعلم الى ان ذكر عشرة اكاذيب من اليهود والنصارى والمجوس والمعتزله والروافض التى تحقق فيها تواتر هولاء مع كونها اكاذيب البتة. منها قول اليهود عن موسٰى انه قال ان شريعتى باقية و انها لا تصير منسوخة و منها خبر اليهود ان التوراة التى معهم هى التى نزلت على موسٰى.“

پس ترجواب بعض ازان از جانب متکلمین ادای نموده بتنرئیف و جرح آن پرداخته و درجواب الجواب لب نکشوده و علامه تفتازانی درمقصد سادس شرح مقاصد از منکرین نقل نموده.

”قدح بعض المنكرين للنبوة فى المعجزات بانها على تقدير ثبوتها لاتثبت على العامين لان اقوى طرق نقلها المتواتر وهولا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد ولانه لوافاده لافاده خبر الواحد لان كل طبقة يفرض عددالتواتر فعند نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهرو ان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعد دبل ضابطته حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورًا.“

و در جواب این چیزی نیاورده و برمجرد ادعا ضرورت اکتفاء نموده حیث قال بعده ”ان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع انه ظهر الانتفاع لايستحق الجواب.“

و حالاں که خودش در صدر کتاب در ضرورت متواتر کلام نموده. حیث قال ”ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من

قبیل الضروریات موضع بحث علی ما فصله الامام فی المخلص لاشتمال کل منها علی ملاحظة قیاس خفی."

وآں قیاس خفی ایں ست که بعد سطری چند آں را ذکر نموده حیث قال (۱) " فانه لابد فیه من حصول مقدمتین احدهما ان هولاء مع کثرتهم واختلاف احوالهم لا یجمعهم علی الکذب جامع ".

(۲) الثانیه انهم قد اتفقوا علی الاخبار عن الواقعة.

و مقدمه اُولیٰ ازیں دو مقدمه نظری بلکه نزد خصم مغالطه و عین محل نزاع است. او مے گوید که بساری از اکاذیب است که بر نقل آنها تواتر موجودست و بایں همه همه کذب است "کما فصله الرازی" پس در جواب آں سوالات رجوع و تشتت بضرورت و بداهت نزد خصم ادعاء محض ست که تفصے ازاں بلا ضبط حد متواتر که مانع از دخول آں اکاذیب باشد ممکن نی و در بعض رسائل اصول حد متواتر چناں بیان کزده اندکه مورد دیگر اعتراضات است. قال فی التوضیح.

"الخبر اما ان یکون رواته فی کل عهد قوما لا یحصی عددهم ولا یمکن تواطئهم علی الکذب لکثرتهم وعدالتهم الخ

و یَرُدُّهٗ ما فی شرح نخبة الفکر و شرحه ف ۸ والمتواتر لا یبحث عن رجاله فان قیل قد اشترط فی کتب اصول الفقه العدالة فی رجال المتواتر قلنا قدرد علیه شارحونا انتهی مختصرًا.

قلت و یرده ایضا ان اثبات عدالة جمیع هؤلاء کالمتعذر ثم ان قوله لا یحصی عددهم وکذا قول النخبة بلا حصر عدد معین فیه ان ما لا یحصی لا یتعلق به العلم وما تعلق به العلم وما تعلق به العلم من طرق

التواتر تکون محصاۃ معدودۃ لا محالۃ ثم ان قولھم لا یمکن تواطؤھم علی الکذب فیه ان التواطؤ علی الکذب اذا کان لغرض اشاعتھم مایوافق مذاھبھم فلا ینکروجودہ فضلا عن الامکان وقد قال العلوی فی شرح شرح النخبة حتی لو اخبر جمع غیر محصور بما یجوز توافقھم علی الکذب علیه لغرض من الاغراض لا یکون متواترًا."

فقیردرجواب ایں اعتراضات چیزھا در ذھن دارد ان شاء اللہ تعالٰی در رسالہ معھودہ خواھد نوشت. ولا کن چوں بر فھم و علم خود وثوق و یقین اصابت نمی دارد لھٰذا درحل آنھا رجوع باکابر نمودہ رجاء کہ بمقتضای الدین النصیحۃ از حل ایں اشکالات پھلو تھی نفرمایند. و اگر از دیگر علماء معقول و منقول دریں باب مشورہ جویند و باتفاق آرائے جمعے جوابات مرتب شوند نھایت مستحسن می نماید و ھمراہ جواب اصل خط فقیر یانقلش مقابل باصل ضرور روانہ فرمایند کہ نقلش نزد خودنداشتہ ام و ضرورت خود بآں متعلق می دانم فقط تمت بالخیر.

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

محمد حسین عفا اللہ عنہ، معظمی، مکرمی مولانا محمد قاسم صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ کی خدمت میں ''سلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ'' پہنچا تا ہے۔

سلام کے بعد نامۂ گرامی، ان شبہات کے بیان کا باعث ہوا جن کے نقل کرنے میں امام رازی ﴿امام رازی کا نام محمد کنیت عبداللہ یا ابوالفضل اور لقب فخر الدین ہے۔ ان کے والد کا نام ضیاء الدین تھا۔ ۲۵ رمضان المبارک ۵۴۳ھ (۱۱۴۹ء) میں رے میں پیدا ہوئے، رے کی نسبت سے رازی کہلائے۔ ابن الخطیب کے نام سے بھی مشہور ہوئے۔ آپ کو تفسیر، حدیث، فلسفہ، طب، طبعیات، منطق، ریاضی اور ہیئت میں ید طولیٰ حاصل تھا جب وہ سوار ہوتے تو تین سو شاگرد ساتھ ہوتے۔ امام رازی کی تفسیر مشہور ہے۔ انہوں نے ہندسہ، ہیئت اور ریاضی کے علاوہ طب میں بھی کتابیں لکھیں۔ ان کی بعض تصانیف یہ ہیں۔ تفسیر کبیر۔ السر المکتوم، کتاب المباحث الشرقیہ، جوامع العلوم، علائق الانوار، کتاب النبض، الجامع الکبیر، کتاب الزبدہ، ان کا سلسلہ نسب حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے ۶۰۶ھ ۱۲۱۰ء میں ۶۳ سال کی عمر میں ہرات میں وفات پائی۔ تاریخ الحکماء۔ مترجم﴾ اور علامہ تفتازانی ﴿علامہ سعد الدین تفتازانی، شہر تفتازان (خراسان) میں ۷۲۲ھ میں پیدا ہوئے۔ قاضی عضد الدین اور دیگر اکابر سے تحصیل علوم کی۔ نحو، منطق، علم کلام، اُصول تفسیر اور معانی و بیان میں کمال حاصل کیا۔ تفتازانی نے ہر فن میں کتابیں لکھیں جن میں سے شرح توضیح، شرح عقائد نسفی، شرح مقاصد اور تہذیب المنطق والکلام مشہور ہوئیں، تیمور لنگ کی مجالس کے صدر الصدور تھے۔ سید شریف جرجانی ان کے مشہور معاصرین میں سے تھے۔ (اسلام اور فلسفہ، ص ۲۰۱)﴾ مشغول ہوئے لیکن انہوں نے جواب شافی نہیں دیا ہے۔

(۱) ان شبہات میں سے ایک یہ ہے کہ امام رازی رحمہ اللہ نے نبوت اور معجزے کے انکار کرنے والے کی طرف سے کہا ہے کہ معجزے کے خارق عادت ہونے اور اس کا صاحب معجزہ کی تصدیق کے لئے فعل خداوندی تسلیم کرنے کے بعد بھی صاحب معجزہ کا صادق ہونا اس بات سے ثابت نہیں ہوتا۔ چنانچہ امام رازی نے اپنی کتاب مطالب العالیہ کی کتاب النبوات قسم اوّل کی دسویں فصل میں کہا ہے (جو حسب ذیل ہے)۔

دسویں فصل اس مضمون میں ہے کہ معجزہ اس بات کے مان لینے پر کہ صریح طور پر اللہ تعالیٰ کے نبی کی تصدیق کر دینے کے قائم مقام ہے تو کیا اس سے مدعی نبوت کا صادق ہونا لازم آتا ہے؟ منکرین نے کہا ہے کہ معجزات کا اس معنی (صداقت مدعی نبوت) پر دلالت کرنا غیر ضروری ہے اور اس پر کئی وجوہ دلالت کرتی ہیں پہلا شبہ یہ ہے کہ وہ دلائل جو بندوں کے مجبور ہونے کے قول کی صحت پر دلالت کرتے ہیں وہ اس پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ بندوں کے تمام افعال کا فاعل بھی اللہ تعالیٰ ہے پس جب یہ ثابت ہو گیا تو اس کا یقینی ہونا بھی واجب ہو گیا کہ تمام جہالتوں اور تمام جھوٹی باتوں کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے اور جب اللہ تعالیٰ سے جہالت اور گمراہی کا ابتدا میں پیدا کرنا ممتنع نہیں ہے تو یہ بھی ظاہر ہوا کہ اس سے ایسے کلام کا بدرجہ اولیٰ ذکر بھی ممتنع نہیں ہے جو دھوکا، جہالت اور بندوں کے دِلوں میں شبہ ڈالنے کا موجب ہو۔ کیونکہ ایسا فعل جو جہالت کی طرف انسان کو لے جائے زیادہ بڑا نہیں ہے بہ نسبت ابتداء میں جہل کے فعل سے۔

دوسرا شبہ یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جہالتیں بندوں کے دِلوں میں آتی ہیں۔ تو اس جہالت کا فاعل یا تو بندہ ہوگا یا اللہ تعالیٰ ہوگا یہاں تک کہ شق ثانی پر کئی وجوہ سے دلیلیں ﴿یعنی اللہ تعالیٰ کو بندوں کے دِلوں میں جہالتوں کے پیدا کرنے والا ثابت کیا ہے۔ مترجم﴾ قائم کی ہیں۔ پھر یہ کہا پس ثابت ہو گیا کہ تمام جہالتوں کا خالق وہ اللہ تعالیٰ ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا تو ان چیزوں کا فاعل ہونا جو جہل پیدا کرتی ہیں اللہ تعالیٰ کے لئے بدرجہ اولیٰ ممکن ہو گیا۔

تیسرا شبہ یہ ہے کہ جہالت کی بہت سی قسمیں بندے کو حاصل ہیں پس اگر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ جہالتیں یا تو اللہ تعالیٰ کے ارادے سے یا خلاف ارادہ حاصل ہوتی رہیں تو اوّل صورت (مشیت الٰہی کی صورت) میں اللہ تعالیٰ جہالت کا ارادہ کرنے والا بن جاتا ہے تو اس صورت میں جھوٹے کی تصدیق اس اللہ تعالیٰ کی طرف سے ناممکن نہیں رہتی اور دوسری صورت (خلاف مرضی الٰہی) میں (جہالتوں کے پیدا ہونے سے) اس اللہ تعالیٰ کا کمزور ہونا لازم آتا ہے اور ہر وہ شخص جو ایسا (کمزور) ہو اس سے جھوٹ کا صادر ہونا ممکن ہے۔

چوتھا شبہ یہ ہے کہ کسی کہنے والے کا یہ قول کہ جھوٹے کی تصدیق اللہ پر محال ہے یہ قول اس بات پر مبنی ہے کہ کذب بری بات ہے اور وہ اللہ سے محال ہے مگر یہ کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ قاعدہ تحسین قول اور تقبیح قول پر مبنی ہے اور آپ معلوم کر چکے ہیں کہ وہ اقناعی ﴿جو یقینی دلیل سے ثابت نہ ہو۔ محض طفل تسلی کے طور پر پیش کی گئی ہو ایسی دلیل کو اقناعی کہتے ہیں۔ مترجم﴾ کلام ہے اور سخت ضعیف ہے اور یہی حال اس کا بھی ہوگا جس پر اس بات کی بنیاد رکھی گئی ہے تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ مختصر طور پر ان کی عبارت ختم ہوئی۔

پھر ان شبہادت کے جواب میں پندرہویں فصل میں فرمایا:

اور اس بات کا بدیہی علم حاصل ہے کہ اللہ تعالیٰ سے جھوٹ کا بولنا محال ہے کیونکہ وہ عیب کی صفت ہے اور سلیم فطرت کی شہادت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نقص والی صفت اللہ کے لئے محال ہے تو اس وقت اس بات کا جزم اور یقین حاصل ہو جائے گا معجزے کا ظاہر ہونا تصدیق پر دلالت کرتا ہے امام رازی کی بات ختم ہوئی۔

میں کہتا ہوں شاید اس عبارت کے آخر میں تصدیق کا لفظ لکھنے والے کی بھول چوک سے لکھا گیا حالانکہ صدق کا لفظ ہونا چاہئے جو صحیح ہے کیونکہ کلام تو صدق کے بارے میں ہے نہ کہ تصدیق کے بارے میں کیونکہ وہ تو اس شق کی بناء پر مسلم ہے۔

اور علامہ تفتازانی نے اپنی مصنفہ کتاب شرح مقاصد کے ''مقصد سادس'' میں اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا ہے۔

اور چوتھی بات یہ ہے کہ جھوٹے نبی کے ہاتھ پر معجزے کا ظاہر ہونا کس غرض سے فرض کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے عام ہونے کی وجہ سے اگر چہ عقلاً درست ہے لیکن عادت کے طور پر (جھوٹے کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور) ممتنع ہے اور قطعی طور پر اس کی نفی معلوم ہے جیسا کہ وہ تمام عادت والی چیزوں کا حکم ہے اور یہ (وہی بات ہے جیسی کہ قاضی نے کہی ہے کہ) معجزہ کے ظہور کا صدق کے ساتھ اتصال عادتوں کے طور پر صادر ہونے والے اُمور میں سے ہے۔ پس جب ہم نے عادیات کا اپنے مقامات سے ہٹ جانا جائز قرار دیا ہے تو معجزے کا صدق سے خالی کرنا بھی جائز ہے اور اس وقت اس معجزے کا کاذب کے ہاتھ پر ظاہر کرنا بھی جائز ہے مگر اس کے بغیر جائز نہیں کیونکہ کاذب کی صداقت کا علم محال ہے اور ہم میں ہی سے وہ ہیں جنہوں نے عقلی طور پر اس کے محال ہونے کو کہا ہے۔ پس شیخ نے اس وجہ سے کہ کاذب کے صادق ہونے کا علم رسالت کے دعوے کی صداقت پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہونے کا موجب ہے اور امام اور دوسرے متکلمین نے اس وجہ سے کہ معجزہ صدق پر دلالت کرتا ہے وہ فعل کی پختگی کی وجہ سے بمنزلہ علم ہے۔ اس لئے اگر معجزہ کاذب سے ظاہر ہوا تو اس کا صدق اور کاذب سے ظاہر ہوا تو اس کا صادق اور کاذب ہونا لازم آئے گا اور یہ دونوں کا لازم آنا محال ہے اور ماتریدیہ ﴿امام ابو منصور ماتریدیہ۔ چونکہ یہ "ماترید" کے رہنے والے تھے جو سمرقند کے دیہات میں سے ایک قریہ تھا اس لئے ماتریدی کہلائے۔ جس طرح امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کو دیار خراسان، عراق اور شام اور ہندو پاکستان میں اہل سنت والجماعت کا امام کہا جاتا ہے۔ اسی طرح امام ابو منصور کو ماوراء النہر کے علاقے میں اہل سنت والجماعت کا امام کہا جاتا ہے۔ ہم پاکستانی وہندوستانی مسلمان عقائد میں امام ابوالحسن اشعری کے مقلد ہیں اور فقہ میں امام ابو حنیفہ کے۔ امام ابو منصور ابو نصر عباس کے تلمیذ ہیں اور وہ ابو بکر جرجانی کے اور وہ امام محمد بن حسن کے اور امام محمد، امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ علیہم اجمعین کے۔ مترجم﴾ امام ابوالمنصور ماتریدی کے متبعین نے اس وجہ سے کہ یہ بات جھوٹے اور سچے کو برابر

قرار دینے کا موجب ہے اور سچے نبی اور جھوٹے نبی میں فرق نہ کرنے کا سبب ہے۔

اور یہ ایسی حماقت ہے جو خدائے حکیم کے شایان شان نہیں یہاں تک کہ اس ذکر تک پہنچے کہ پانچویں بات یہ ہے کہ ان کے اس قول کا جواب کہ کذب اللہ تعالیٰ سے محال ہے شریعت سے ثابت ہے۔

ان جوابات سے دشمن کو خاموش کر دینا ممکن نہیں ہے۔ امام رازی رحمہ اللہ کا جواب خود ظاہر ہے کہ پہلے، دوسرے بلکہ تیسرے شبہ سے بھی کوئی تعلق نہیں رکھتا اور چوتھے شبہ کا اُٹھ جانا اگر ظاہر میں اس سے سمجھا جاتا ہے لیکن مخالف کو موقع ملتا ہے کہ خدائے تعالیٰ سے جھوٹ کے صادر ہونے کو محال تسلیم کرنے کے بعد بھی کاذب کی تصدیق کے محال ہونے کے بارے میں منع ﴿منع کا مطلب یہ ہے جو علم مناظرہ میں اصطلاحی لفظ ہے کہ مناظر کہتا ہے کہ ہم منع کرتے ہیں اور نہیں مانتے لہٰذا کوئی دلیل پیش کرو۔ مترجم﴾ پیش کرے اور اس منع کا دفعیہ اس حقیقت کے ثابت کئے بغیر ممکن نہیں کہ کاذب کی اللہ تعالیٰ کی طرف سے تصدیق بعینہٖ خداوند تعالیٰ کا جھوٹ بولنا ہے یا اس کو مستلزم ہے لہٰذا چوتھا شبہ بھی دُور نہیں ہوا۔

اور علامہ (رازی) کا جواب کئی وجہ سے کلام کرنے کا موقع رکھتا ہے:

''اوّل یہ کہ ان کا قول ''ممتنع عادۃ معلوم انتفاء'' الخ واقعے کے مخالف سے اور اس وجہ سے کہ کاذب سے خوارق کا صدور ضرور ہوگا اس لئے کہ دجال ﴿قیامت کی خصوصی علامات میں سے جیسا کہ مخبر صادق صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا دجال کا ظاہر ہونا ہے۔ دجال داہنی آنکھ سے کانا ہوگا۔ اس کی پیشانی ''ک ف ر'' اس کے ساتھ جنت (باغ) اور جہنم (آگ ہوگی) جو اس کو مان لے گا وہ اس کو باغ میں داخل کرے گا لیکن وہ آگ بن جائے گا جو نہ مانے گا اس کو آگ میں ڈالے گا اور وہ باغ ہوگا۔ وہ لوگوں کے سامنے خدائی کا دعویٰ کرے گا۔ اس کے پیچھے پیچھے خزانے چلیں گے۔ وہ ایک جوان کو قتل کرے گا اور پھر اس کو زندہ کر دے گا۔ جب دجال گمراہ کر رہا ہوگا تو عیسیٰ علیہ السلام آسمان سے اُتریں گے اور اسے قتل کریں گے۔ مترجم﴾ اور ابن صیاد ﴿ابن صیاد کا نام صاف ہے۔ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام

کے زمانے میں ابھی لڑکا تھا کہ ملاقات ہوئی۔ مدینے کے ایک راستے میں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس سے فرمایا کہ کیا تم میرے اللہ کے رسول ہونے کی گواہی دیتے ہو اس نے جواب میں کہا کہ کیا تم میرے رسول ہونے کی گواہی دیتے ہو تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں ایمان لایا اللہ پر اور اس کے پیغمبروں پر لہٰذا وہ پیغمبر نہ تھا تو وہ اس سے خارج ہو گیا اور بھی بعض احادیث آئی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے جس میں حضرت کے ساتھ مع جماعت صحابہ کے ابن صیاد کی طرف گئے۔ وہ اس وقت یہود کی ایک قوم بنی محالہ کے محل میں لڑکوں کے ساتھ کھیل رہا تھا۔ ابن صیاد پر سچا جھوٹا ملا جلا شیطانی الہام القا ہوتا تھا جس کے باعث وہ اپنے آپ کو پیغمبر کہتا تھا۔ جیسا کہ کاہنوں پر شیطانی القاء ہوتا تھا۔ کوئی بات سچی ہوتی ہے اور کوئی غلط۔ یہی حال ابن صیاد کا تھا۔ اس میں اختلاف ہے کہ ابن صیاد ہی دجال ہے بعض صحابہ یقین سے ابن صیاد کو دجال سمجھتے تھے۔ جو یزید کے مدینے پر غلبہ کا دن تھا۔ اس دن غائب ہو گیا۔ بعض نے کہا اس کی مدینے میں وفات ہوگئی۔ لہٰذا ابن صیاد اور دجال علیحدہ علیحدہ شخصیتیں ہیں۔ (ملاحظہ ہو بخاری و مسلم فی احادیث)۔ مترجم ﷺ اور انہی کی مثل جھوٹوں کے ہاتھوں پر خوارق کا ظہور واضح طور پر سنت سے ثابت ہے اور واقعات اس کے شاہد ہیں اور مسلمان اس کا اعتراف کرتے ہیں اور اس کو استدراج اور اللہ تعالیٰ کی خفیہ تدبیر سے موسوم کرتے ہیں تو پھر اس کے منفی اور ممتنع ہونے کے کیا معنی ہیں۔

دوسرے علامہ تفتازانی کا یہ قول ''فاذا جوزنا انخراقها'' اس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ شرط ایک جائز اُمر کے ساتھ ہے اس لئے کہ عادت کا اپنی راہ سے ہٹ جانے کا اس سے کوئی اُمر مانع نہیں ہے اور وہی معجزے کا بالکل ٹھیک مطلب ہے جس کے ثابت کرنے کے آپ لوگ درپے ہیں پس جب تم نے انخراق کو وہاں جائز قرار دے دیا تو مخالف اس کو یہاں جائز قرار دے دے گا۔

تیسرے یہ کہ علامہ تفتازانی کا یہ قول ''لاستحالة العلم بصدق الكاذب'' اس جملے میں شبہ یہ ہے کہ اس کا نام کاذب رکھنا وہ ہم مسلمانوں کی اصطلاح ہے ورنہ مخالف

اس کا نام صادق رکھتا ہے (تو ہم کیسے منع کر سکتے ہیں) اور اس کے خارق عادت کو معجزہ شمار کرے گا تو اس کے نزدیک صدق کا کذب کے ساتھ اجتماع لازم نہیں آئے گا کہ استحالہ لازم آئے اور اسی طرح کا کلام کیا جاسکتا ہے، علامہ تفتازانی کے اس قول میں کہ انہوں نے کہا ہے ''**والامام و کثیر من المتکلمین لان الصدق مدلول لها۔**

چوتھے علامہ تفتازانی کا یہ قول'' **لافضائه الی التعجیز الخ** ''موافق کے لئے تو کفایت کر سکتا ہے لیکن مخالف کو خاموش نہیں کر سکتا۔ کیونکہ مخالف رسالۃ کے وجود کو تسلیم ہی نہیں کرتا اور اس پر کوئی چیز دلالت بھی نہیں کرتی۔ اس لئے اس مخالف کے مقابلے میں **استحالة التعجیز عن افاضة الدلالة** کے ذریعہ کیسے حجت لاسکتا ہے۔

پانچویں ان کا یہ قول'' **لا یجابه التسویة الخ** ''اس میں بھی موافق کے لئے تو قناعت کا سبب بن سکتا ہے جو کہ نبی صادق صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھتا ہے نہ کہ جھوٹے نبوت کے مدعی پر، لیکن جو اس سے انکار کرتا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کے مقابلے میں متنبّی کے خوارق کو پیش کرتا ہے تو اس پر مذکورہ قول میں کوئی حجت نہیں۔

اور یہ اعتراضات کا پلندہ ان صاحبان کے جوابات کی خرابی سے پیدا ہوا ہے ورنہ اصل اعتراض معجزہ کا صاحب معجزہ کے صدق پر دلالت کے بارے میں صرف ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ سچے نبی کے معجزے اور جھوٹے نبی کے استدراج یا باطل پرست خدا پر ایمان رکھنے والے کے استدراج میں دلالت کی رُو سے کھلا ہوا امتیاز پیدا کرنا چاہئے جس سے اوّل میں یعنی سچے نبی کی صداقت پر دلالت ہو اور دوسرے میں کذب پر دلالت ہو۔

اور انہی شبہات میں سے ایک یہ ہے کہ جو کہ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ قسم اوّل کی گیارہویں فصل میں منکرین نبوت کی طرف سے نقل کی (جو یہ ہے)

''منکرین معجزات نے کہا کہ ہم نے ان معجزات سے متعلق کوئی چیز خود نہیں دیکھی لیکن ہم نے ایک جماعت سے سنا کہ انہوں نے کہا کہ ہم نے دوسری قوموں سے سنا ہے اور اسی ترتیب سے چلے جایئے تا آنکہ معجزات کی خبر ایسی قوم تک پہنچ جائے گی۔ جنہوں نے کہا

کہ انہوں نے یہ معجزات دیکھے ہیں اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس جیسی خبر مکمل یقین کے لئے مفید ہواور جو چیزیں خبر کے اس عدم یقین پر دلالت کرتی ہیں وہ کئی طرح پر ہیں۔

پہلا شبہ

پہلا شبہ یہ ہے کہ متواتر خبریں بہت سی صورتوں میں حاصل ہوتی ہیں اس کے باوجود تم ان کے جھوٹ ہونے کا حکم دیتے ہو۔ یہ بات متواتر کے متعلق یقین کا فائدہ دینے کو مجروح کرتی ہے۔ یہاں تک کہ خبر متواتر کو مفید یقین ماننے والوں کی طرف سے یہود، نصاریٰ، مجوسی، معتزلہ اور روافض کے امام رازی نے ایسے دس جھوٹ لکھے ہیں کہ ان میں ان فرقوں کا تواتر موجود ہے باوجودیکہ وہ باتیں قطعاً جھوٹی ہیں۔ انہی میں سے یہودیوں کا قول موسیٰ علیہ السلام سے کہ انہوں نے فرمایا کہ میری شریعت باقی رہے گی اور وہ منسوخ نہ ہوگی'' اور انہی متواتر میں سے یہودیوں کی یہ خبر کہ توراۃ جو ان کے پاس ہے وہی ہے جو موسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی۔ پھر اس کے بعد ان میں سے بعض کا جواب متکلمین کی طرف سے دیا اور پھر اس کو بھی مجروح اور کمزور کرنے میں مشغول ہوئے اور جواب الجواب کے لئے منہ کھولا اور علامہ تفتازانی نے ''شرح مقاصد'' کے ''مقصد سادس'' میں منکرین معجزات کی طرف سے نقل کیا ہے (جو یہ ہے)

''بعض منکرین نبوت نے معجزات میں اس طرح جرح کی ہے بایں طور کہ اگر فرض کرو معجزات کے ثبوت کو مان لیں تو پھر بھی عام لوگوں پر معجزات کا وجود ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کے منقول ہونے کے زیادہ قوی طریقوں میں سے تواتر ہے اور وہ یقین کا فائدہ نہیں دیتا کیونکہ ہر ایک پر کذب کا جواز کل پر کذب کے جواز کو واجب کرتا ہے کیونکہ وہ سب احاد ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یقین کا فائدہ دے گی تو خبر واحد ہی دے گی۔ اس لئے کہ جس طبقے کو بھی تواتر کا عدد فرض کیا جائے تو ان میں سے ایک کے کم ہو جانے کی صورت میں اگر وہ یقین کے لئے مفید رہتا ہے (اور اسی طرح ایک ایک کی کمی کر کے) واحد اوّل تک بھی (مفید یقین رہتا ہے) تو ظاہر ہے کہ خبر واحد نے یقین کا فائدہ دیا۔ اور

اگر ایک کے کم ہو جانے پر وہ یقین کا فائدہ نہیں بخشتا تو معلوم ہوا کہ مفید یقین یہی واحد زائد تھا جو کم ہو گیا۔ پھر بھی مفید یقین خبر واحد ہوئی۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ تواتر کا کوئی عدد مقرر نہیں بلکہ اس کا ضابطہ حصول یقین ہے پس اس یقین کو اس کے ذریعہ ثابت کرنا دور ﴿دور منطق کی اصطلاح میں توقف الشی علیٰ نفسہ کے ہیں۔ یعنی ایک چیز کا وجود و ثبوت خود اپنے اُوپر موقوف ہو جانا۔ یقین کو تواتر سے اور تواتر کی صحت یقین پر موقوف ہوگئی۔ لہٰذا حصول یقین پر موقوف ہوا۔ یہی دور ہے جو محال ہے۔ مترجم﴾ ہے۔ (جو محال ہے)

اور اس کے جواب میں انہوں نے کچھ پیش نہیں کیا اور صرف بدیہ ہونے کے دعوے پر اکتفا کی ہے جیسا کہ اس کے بعد فرمایا: ”متواتر چیزیں بدیہیات کی اقسام میں سے ایک ہیں۔ لہٰذا ان پر مذکورہ اعتراضات کے ساتھ جرح کرنا باوجود یکہ ان سے نفع حاصل کرنا ظاہر ہے جواب کا حقدار نہیں۔“ اور حالانکہ اپنے آپ کتاب کے آغاز میں متواتر کے بدیہی ہونے کے بارے میں کلام کیا ہے اور یوں کہا ہے:

”مجربات، متواترات، حدسیات کا ضروریات کے قبیل سے ہونا ایک بحث کا مقام ہے جس پر کہ امام رازی نے ”مخلص“ میں تفصیل سے کلام کیا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک قیاس خفی کے ملاحظے پر شامل ہے۔“

اور وہ قیاس خفی وہی ہے جس کو چند سطروں کے بعد ذکر کیا ہے اور اس طرح فرمایا ہے:

(۱) بات یہ ہے کہ تواتر میں بھی دو مقدموں کا ہونا ضروری ہے ان میں سے ایک یہ کہ وہ لوگ خبر دینے والے کثرت عدد اور اختلاف احوال کے اس درجے میں ہیں کہ کوئی جامع اَمر ان کو جھوٹ پر متحد نہیں رکھ سکتا۔

(۲) دوسرا مقدمہ یہ کہ انہوں نے ایک واقعہ کی خبر دینے پر سب نے اتفاق کر لیا ہے۔

اور پہلا مقدمہ ان دونوں مقدمات میں سے نظری ہے بلکہ مخالف کے نزدیک مغالطہ اور بالکل نزاع کی جگہ میں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بہت سے ایسے جھوٹے واقعات ہیں کہ ان کے نقل پر تواتر موجود ہے اور ان کے باوجود وہ سب جھوٹے ہیں جیسا کہ امام رازی رحمۃ

اللہ علیہ نے تفصیل سے بیان کیا ہے پس ان سوالات کے جواب میں بداہت اور ضرورت کا سہارا لینا اور رجوع کرنا مخالف کے نزدیک محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے کہ متواتر کی حد کو اس طرح متعین کئے بغیر جو اپنے اندر اکاذیب کو داخل ہونے سے مانع ہو ممکن نہیں ہے اور اُصول حدیث کے بعض رسالوں میں متواتر کی تعریف اس طرح بیان کی ہے جو دوسرے اعتراضات کی مورد بن سکتی ہے۔ توضیح میں (مصنف نے) کہا ہے۔

خبر یا تو ہر زمانے میں اس کے راوی اتنے کثرت سے لوگ ہوں گے کہ ان کے عدد کا احاطہ نہ کیا جا سکے اور ان کی کثرت اور عدالت پر موافقت کی وجہ سے کذب پر ان کا اتفاق ممکن نہ ہو۔ اور اس تعریف کی تردید نخبۃ الفکر اور اس کی شرح کی عبارت کرتی ہے۔ ف ۸ اور متواتر حدیث وہ ہے جس میں اس کے رجال سے بحث نہیں کی جاتی۔ پس اگر کہا جائے کہ اُصول فقہ کی کتابوں میں متواتر حدیث کے راویوں میں عدالت ہونے کی شرط کی ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ ان کتابوں کے شارحین نے اس کی تردید بھی کردی ہے۔ مختصر طور پر نخبۃ الفکر کی عبارت ختم ہوئی۔

میں (محمد حسین بٹالوی) کہتا ہوں اس کی تردید یہ بھی کرتی ہے کہ متواتر کے ان تمام راویوں کی عدالت کا اثبات دشوار ہے۔

پھر صاحب توضیح کا قول **لا یحصی عددھم** اور اسی طرح نخبۃ الفکر کے مصنف کا قول بلا حصر عدد معین اس پر اعتراض یہ ہے کہ جس کا شمار ہی نہ ہو سکے گا اس سے علم کا تعلق بھی نہ ہوگا اور طرق تواتر میں سے جس کے ساتھ علم کا تعلق ہوگا وہ یقیناً محدود ہوں گے اور گنتی کے ہوں گے۔ پھر ان کا یہ قول کہ ''**لا یمکن تواطؤھم علی الکذب**'' اس پر اعتراض یہ ہے کہ اگر جھوٹ پر اتحاد اس غرض سے ہو کہ جو چیز ان کے مذہب کے موافق ہو اس کی اشاعت ہو جائے تو اس تواتر کے وجود کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ کجا یہ کہ امکان سے انکار ہو سکے اور علوی نے شرح نخبۃ الفکر کی شرح میں کہا ہے کہ ''یہاں تک کہ اگر کسی غیر محدود جماعت نے کسی چیز کی خبر دی کہ ان کا اس خبر کے

جھوٹ پر متحد ہونا اغراض میں سے کسی غرض کی وجہ سے جائز ہو تو وہ خبر متواتر نہ ہوگا۔

فقیر ان اعتراضات کے جواب میں ذہن میں کچھ خیالات رکھتا ہے۔ اِن شاء اللہ اس رسالے میں لکھوں گا جس کے لکھنے کا خیال ہے لیکن چونکہ یہ فقیر اپنے علم وفہم پر بھروسہ اور درستی کا یقین نہیں رکھتا لہٰذا ان کے حل میں اکابر علماء کی طرف رجوع کر کے اُمید کرتا ہوں کہ ''دین خیر خواہی'' ہے'' کے مطابق ان مشکل سوالات کے حل کرنے میں پہلو تہی نہ فرمائیں گے اور اگر علوم منقولہ ومعقولہ کے علماء سے بھی اس بارے میں مشورہ کریں گے اور ایک جماعت کے اتفاق رائے سے جوابات مرتب ہوں گے تو بہت ہی اچھی بات معلوم ہوتی ہے اور جواب ہمراہ فقیر کا اصل خط یا اس کی نقل مطابق اصل ضرور روانہ فرمائیں کیونکہ میرے پاس اس کی نقل نہیں ہے اور اپنی ضرورت اس کے متعلق پیش نظر رکھتا ہوں۔ فقط خیریت سے خط ختم ہوا۔

(**نوٹ**) مکتوب ششم کا ترجمہ ۳۰ جولائی ۱۹۶۸ء مطابق ۳ جمادی الاولیٰ ۱۳۸۸ھ راولپنڈی میں شروع کیا گیا اور ۲۹ ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۹/ مارچ ۱۹۶۹ء کولائل پور میں ختم ہوا۔ یہ ترجمہ وقفے وقفے سے لکھا گیا۔

(محمد انوار الحسن)

نمبر ۳ سوم

قاسم العلوم

مشتمل بر دو مکتوب است

مکتوب ہفتم

در جواب خط مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی در استفسار جواب شبہات ملحدین
بر معجزات و ثبوت اعجاز و حصول یقین از خبر متواتر مع نقل خط مولوی محمد حسین صاحب بجنسہ

مکتوب ہشتم

در بیان عدم جواز گرفتن سود مسلمانان را در ہندوستان و ہم در بیان
آمدنی آراضی مرہونہ وغیرہ

در مطبع مجتبائی دہلی بار دیگر طبع گردید

جلد اول

نمبر سویم

من یرد اللہ بہ خیراً یفقہہ فی الدین

المنۃ للہ کہ بآوان حمید زمان سعید رسالہ عجیب و غریب کہ در تحقیق مضامین عجیب و تدقیق نکات دلنشین فرد فرید است

مطبوع عتاریخ پانزدہم ۱۵ ماہ ربیع الثانی سنہ ۱۲۹۲ ہجری سوم برسالہ

قاسم العلوم

من تصنیف مولانا مولوی محمد قاسم صاحب سلمہٗ

و تصحیح مولانا ممدوح کہ در علم و عمل خویش بقیہ سلف صالحین ہستند و بوجود سلیم و ذکاوت ذہن خود یادگار علماء محققین

در مطبع مجتبائی دہلی باہتمام محمد ممتاز علی طبع گردید

جلد اول

ششم

خط مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی در استفسار جواب شبہات ملحدان بر معجزات و ثبوت نبوت از معجزہ و حصول یقین از خبر متواتر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

محمد حسین عفا اللہ عنہ در خدمت مخلصی مکرمی مولانا محمد قاسم صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ سلام علیکم و رحمۃ اللہ
و برکاتہ می رساند اما بعد نامہ سامی رسیدہ باعث بر بیان شبہات کہ امام رازی و علامہ
تفتازانی بنقلش پرداختہ جواب شافی ندادہ اند گردید پس یکی از آن این ست کہ امام رازی
از طرف منکر نبوت و منکر معجزہ گفتہ کہ بعد تسلیم بودن معجزہ خارق عادت و بودن آن بفعل
خدا برای تصدیق صاحب آن صدق صاحب آن از آن ثابت نمی شود حیث قال فی
الفصل العاشر من القسم الاول من کتاب النبوات من المطالب العالیۃ الفصل العاشر فی
ان بتقدیر ان یکون المعجز قائماً مقام ما اذا صدقہ اللہ تعالیٰ علی سبیل التصریح فهل یلزم من ہذا
کون المدعی صادقاً قال المنکرون دلالۃ المعجزات علی ہذا المعنی غیر واجب ثم یدل علیہ وجوہ الشبہۃ
الاولی ان الدلائل الدالۃ علی صحۃ القول بالجبر دالۃ علی ان فاعل جمیع افعال العباد ہو اللہ تعالیٰ
فاذا ثبت ہذا وجب القطع بان خالق کل الاکاذیب وکل الجہالات ہو اللہ تعالیٰ واذا لم
یمتنع من اللہ خلق الجہل و الضلالۃ ابتداءً فبان لا یمتنع منہ ذکر کلام یوجب وقوع التلبیس و
الجہل و الشبہۃ فی قلوب العباد کان اولی لان فعل ما قد یفضی الی الجہل لیس اعظم من فعل الجہل
ابتداءً الثانیۃ لا شک فی حصول الجہالات فی قلوب العباد ففاعل ہذا الجہل اما ان یکون ہو العبد
او یکون ہو اللہ الی ان برہن علی الشق الثانی بوجوہ ثم قال فثبت ان خالق کل الجہالات

وهو بعد ما ثبت ان خلقه ان يجوز كون الله فاعلا لما يوهم الجهل اولى - الثالثة ان انواعا كثيرة
من العبادات تحمل العبد فاما ان يقال انها جعلت على وفق ارادة الله او على خلافه فعلى الاول
كان الله مريدا للجهل فلا يمتنع منه على هذا التصديق الكاذب بل الثاني يلزم كونه ضعيفا وكل من
كان كذلك لا يمتنع منه الكذب الرابعة ان كلام القائل بان تصديق الكاذب محال على الله مبني
على ان الكذب قبيح وهو من الله محال الا انا بينا ان هذه القاعدة مبنية على القول بتحسين العقل
وتقبيحه وقد عرفت ان الكلام فيها على ضعيف جدا فكذا المبني عليه انتهى مختصرا بتغير يسير
پس در جواب این شبهات در فصل خمس عشر فرموده ولعل النظر ردی حاصل بان الكذب على الله محال
لانه صفة نقص وشهادة الفطرة دالة على ان صفة النقص محال على الله فعند هذا يحصل الجزم
واليقين بان ظهور المعجز يدل على التصديق انتهى كلامه قلت لعل لفظ التصديق في آخر هذه
العبارة من سهو الناسخ والصحيح لفظ الصدق اذ الكلام فيه لا في التصديق فانه مسلم على هذا
الشق وعلامه تفتازانی در مقصد سادس شرح مقاصد در جواب این اعتراض چنین فرموده والجواب
ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لای غرض فرض ان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله تعالى
فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العاديات وهذا ما قال القاضي ان اقتران ظهور
المعجزة بالصدق من العاديات فاذا جوزنا انخراقها عن مجاريها جاز اخلاء المعجزة عن الصدق
وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب ومنهم
من قال باستحالته عقلا كالشيخ لافضائه الى التعجيز عن اقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة
وهذا لانه والكثير من المتكلمين ان الصدق مدلول المعجزة بمنزلة العلم لاتقان الفعل فلو ظهرت من يد الكاذب
لزم كونه صادقا وكاذبا وهو محال او الى تربية لا يجابه التسوية بين الصادق والكاذب بعدم التفرقة
بين النبي والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم الى ان ذكر فاما الجواب عن قولهم ان استحالة اظهارها
من الله انما ثبت من الشرع ودر این اجوبه انجام خصم ممکن نیست جواب امام رازی خود ظاهر است
که شبهه عقلی را بنا بر تکرار ثالثه هم تعلقی نه دارد و در دفع شبهه رابعه اگرچه بظاهر از ان مفهوم میشود که

خصم را میرسد کہ بعد تسلیم استحالۂ صدور کذب از خدا تعالی در استحالۂ تصدیق کاذب منع پیش آرد
و دفع این منع بدون اثبات آنکہ تصدیق کاذب عین کذب باری ہو یا مستلزم آنست ممکن نیست
پس در حقیقت دفع شبہۂ العبد ہم ازان نشد و جواب علامہ بوجوہ محل کلام ست الاول ان قولہ
ممتنع عادۃ معلوم الانتفاء الخ مخالف الواقع ولما سیقع قطعا اذ ظہور الخوارق علی ایدی الکاذبین
کالدجال و ابن صیاد و اشباہہما قد نطق بہ السنۃ و شہد بہ الواقع و قد اعترف بہ المسلمون و سموہ استدراجا
و مکرا الہیا فما معنی انتفائہ و امتناعہ عادۃ الثانی ان قولہ فاذا جوزنا انخراقہا فیہ ان ہذا التعلیق
بالجائز اذ تجویز انخراق العادۃ عن مجراہا مانع منہ و ہو عین مفہوم المعجزۃ التی انتم بصددہا
فلما جوزتم الانخراق ہنالک یجوز لخصمکم ہہنا الثالث ان قولہ لاستحالۃ العلم بصدق الکاذب فیہ
ان تسمیتہ کاذبا ہو مصطلح معشر الاسلام و الا فالخصم یسمیہ صادقا و بعد خارقۃ معجزۃ فلا یلزم عندہ
اجتماع الکذب مع الصدق حتی یلزم الاستحالۃ و ہکذا الکلام فی قولہ و الامام و کثیر من المتکلمین لان
الصدق مدلول لہا الرابع ان قولہ لافضائہ الی التعجیز ممتنع للموافق غیر مفحم للمخالف فانہ لا یسلم
وجود الرسالۃ و لا دلالۃ شیء علی ذلک فکیف یحتج علیہ باستحالۃ التعجیز عن اقامۃ الدلالۃ الخامس
ان قولہ لایجابہ التسویۃ فیہ ایضا قناعۃ للموافق الذی یؤمن بالنبی الصادق لا المتنبی الکاذب
و اما من انکر ذلک و عارض معجزۃ النبی بخوارق المتنبی فلا حجۃ علیہ فی ہذا و این تودہ اعتراضات
ناشی از سوء بیان جوابات ایشان است ورنہ اصل اعتراض متعلق دلالۃ معجزہ بر صدق صاحب
آن ہمین یک ست کہ برای تفارق معجزۂ نبی محق و استدراج متنبی و امثالہ مبطل من حیث الدلالۃ
کہ در اول بر صدق ست و در ثانی بر کذب فارق بین پیدا باید نمود و یکی ازان شبہات آنست
کہ امام رازی در فصل حادی عشر از قسم اول مذکور از منکرین نبوت نقل نمودہ قالوا انا ما رأینا شیئا
من ہذہ المعجزات و لکنا سمعنا من جماعۃ انہم قالوا سمعنا من اقوام آخرین و علی ہذا الترتیب الی
ان یتصل ہذا الخبر باقوام زعموا انہم شاہدوا ہذہ المعجزات و نحن لا نسلم ان مثل ہذا الخبر یفید الیقین
والتمام و الذی یدل علیہ وجوہ الشبہۃ الاولی ان الخبر المتواتر حاصل فی صور کثیرۃ مع انکم تحکمون

بالکلیہ وبذلک یتوجہ فی کون المتواتر مفید العلم الی ان ذکر عشرة اکاذیب من الیہود والنصاری
بوس من المعتزلة والروافض حتی تحقق فیہا تواتر سواہ مع کونہا اکاذیب البتہ منہا قول الیہود عن موسیٰ
قال ان شریعتی باقیة وانہا لا تصیر منسوخة ومنہا خبر الیہود ان التوراة التی معہم ہی التی نزلت علی
موسیٰ پس تبر جواب بعض ازان انجانب متکلمین ادا می نمودہ بتزییف وجرح آن پرداختہ در جواب
یب لب کشودہ وعلامہ تفتازانی در مقصد سادس شرح مقاصد از منکرین نقل نمودہ قدح
من المنکرین للنبوة فی المعجزات بانہا علی تقدیر ثبوتہا لا تثبت علی الغائبین لان اقوی طرق
ہا المتواتر وہو لا یفید الیقین لان جواز الکذب علی کل احد یوجب جوازہ علی الکل لکونہ نفس
حاد ولانہ لو افادہ لافادہ خبر الواحد لان کل طبقة تفرض من عدد التواتر فبعد نقصان واحد منہ
باقیت مفیدة للیقین وہکذا الی الواحد فظاہر وان لم یبق کان المفید ہو ذلک الواحد للزوم
ہو غیر منضبط بعدد بل منوط بحصول الیقین فاثبات الیقین بہ یکون دوراً ودر جواب این
ہمہ بنا بردہ وبرمجرد ادعاء ضرورت اکتفا نمودہ حیث قال بعدہ ان المتواترات احد اقسام
ضروریات فالقدح فیہا بما ذکر مع انہ ظاہر الانتفاع لا یستحق الجواب وحالانکہ خودش در صدد
ابطال ضرورت تواتر کلام نمودہ حیث قال ان کون المجربات والمتواترات و
حدسیات من قبیل الضروریات موضع بحث علی ما فصلہ الامام فی المحصل لاشتمال کل منہا علی قی
اس خفی وآن قیاس خفی آنست کہ بعد سطری چند آنرا ذکر نمودہ حیث قال فانہ لابد فیہ من
حصول مقدمتین احدہما ان ہؤلاء مع کثرتہم واختلاف احوالہم لا یجمعہم علی الکذب جامع ثانیہما
انہم قد اتفقوا علی الاخبار عن الواقعة ومقدمہ اولی ازین دو مقدمہ نظری بلکہ نزد خصم متنازع
فیہا ومحل نزاع ست او میگوید کہ بسیاری از اکاذیب ست کہ بر نقل آنہا تواتر موجود ست
بآنہمہ ہمہ کذب ست کما فصلہ الرازی پس در جواب آن سوالات رجوع وتشبث بضرورت
بداہت نزد خصم ادعا محض ست کہ تنہا ازان بلا ضبط حد متواتر کہ مانع از دخول آن اکاذیب
شد ممکن فی وجد بعض رسائل اصول حد متواتر چنان بیان کردہ اند کہ مورد دیگر اعتراضات

قال فی التوضیح الخبر اما ان یکون روایتہ فی کل عہد قوما لا یحصی عددہم ولا یمکن تواطئہم علی
اکثرہم وجد التہم الخ ویردہ ما فی شرح نخبۃ الفکر وشرحہ ف والمتواتر لا یبحث عن رجالہ
فان قیل قد اشترط فی کتب اصول الفقہ العدالۃ فی رجال المتواتر قلنا قد رد علیہ شارحہ
انتہی مختصرا قلت ویردہ ایضا ان اثبات عدالۃ جمیع ہولاء کالمتعذر ثم ان قولہ لا یحصی عددہم
وکذا قول النخبۃ بلا حصر عدد معین فیہ ان ما لا یحصی لا یتعلق بہ العلم وما تعلق بہ العلم من طرق
التواتر تکون محصاۃ معدودۃ لا محالۃ ثم ان قولہم لا یمکن تواطؤہم علی الکذب فیہ ان التواطؤ
علی الکذب اذا کان لغرض اشاعتہم ما یوافق مذاہبہم فلا ینکر وجودہ فضلا عن الامکان
وقد قال العلوی فی شرح شرح النخبۃ حتی لو اخبر جمع غیر محصور بما یجوز توافقہم علی الکذب علیہ
لغرض من الاغراض لا یکون متواترا فقیر در جواب این اعتراضات چیزہا در ذہن دارد ان شاء اللہ
در رسالہ معہودہ خواہد نوشت ولاکن چون بر فہم وعلم خود وثوق ویقین اصابت نمی دارد
لہذا در حل آنہا رجوع باکابر نمودہ رجا دارد کہ بمقتضای الدین النصیحۃ از حل این اشکالات
پہلو تہی نفرمایند واگر از دیگر علمای معقول ومنقول درین باب مشورہ جویند
باتفاق آرای جمیع جوابات مرتب شوند نہایت مستحسن می نماید وہمراہ
جواب اصل خط فقیر یا نقلش مقابل باصل ضرور روانہ فرمایند
کہ نقلش نزد خود نداشتہ ام وضرورت خود بآن
متعلق می دانم فقط

تمت

بالخیر

مکتوب ہفتم

بنام مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی

تعارف مکتوب الیہ

گذشتہ مکتوب ششم کے تحت مکتوب الیہ مولانا محمد حسین بٹالوی رحمہ اللہ کا تعارف آچکا ہے

خلاصہ مکتوب

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے اس مکتوب کے اوّل میں منطقی بحث شروع کی ہے ہم اس قسم کی علمی بحثیں اہل علم پر چھوڑ دیتے ہیں کیوں کہ یہ مکتوبات علمی استعداد نہ رکھنے والوں کے لئے شجرۂ ممنوعہ سے کم نہیں۔

وجہ یہی ہے کہ جن حضرات کو یہ خطوط لکھے گئے ہیں وہ خود جلیل القدر عالم تھے۔ لہٰذا اس مکتوب میں امکان، امتناع، محال اور ممتنع ذاتی اور ممتنع بالعرض کی باتوں کو اہل علم کی فہم و فراست کے حوالے کرتے ہوئے اس مکتوب کا خلاصہ اپنی استطاعت کے مطابق پیش کرتے ہیں۔

مولانا ارشاد فرماتے ہیں کہ افعال کے صادر ہونے کا تعلق طبیعت سے ہے جیسی طبائع ہوں گی ویسے ہی افعال ظہور میں آئیں گے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ طبیعتوں کے تقاضوں کا نام عادات واخلاق ہے۔ یہ اعمال اور اخلاق عادتوں کے ماتحت اکثر عمومی محرکات کے باعث ظہور میں آنے کے باعث حیران کن نہیں ہوتے۔ مثلاً مذکر اور مؤنث کے ملاپ سے عموماً نسل کا

ظہور ہوتا ہے۔ لیکن کبھی صرف مؤنث سے کسی لڑکے کا پیدا ہو جانا چونکہ شاذ و نادر ہوتا ہے لہذا لوگ حیران ہو جاتے ہیں۔ حالاں کہ حیرانی کی کوئی بات نہیں ہے۔

عمومی محرکات سے جو روزمرہ اعمال ظہور میں آتے ہیں وہ عادت عامہ ہے اور خصوصی اوقات میں مدتوں میں اگر کسی خصوصی محرک سے کوئی عجیب عمل ظہور میں آتا ہے تو وہ عادت خاصہ کے ماتحت ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ جب کسی نبی کے ہاتھ پر کوئی معجزہ ظاہر کرتے ہیں تو عوام اگر اس کو اللہ تعالیٰ کی عادت کے خلاف سمجھ کر حیران ہو جاتے ہیں اور اس کو عادت اللہ کے خلاف سمجھ لیتے ہیں تو یہ ان کی غلط فہمی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی عادت نہیں بدلتی۔

ہاں معجزے کو عادت خاصہ کہیں گے خلاف عادت نہیں۔ غرض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عادتیں مختلف ہیں۔ جو اس کے خاص اور پیارے بندے ہیں، ان پر کرم کرنا ایک عادت ہے اور مبغوض اور کافر بندوں پر غضب کرنا دوسری عادت ہے۔ دونوں پر عادتوں کا اطلاق ہوگا۔ اسی طرح عام بندوں کے ساتھ عام معاملہ کرنا اللہ تعالیٰ کی ایک عادت ہے اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ عصا کا اژدھا بنا دینا، چاند کے ٹکڑے کرا دینا، کنکریوں کا بول اُٹھا، مُردوں کا زندہ کر دینا، آگ کو گلزار بنا دینا دوسری عادت ہے۔ غرضیکہ معجزہ اللہ تعالیٰ کی عادت سے باہر نہیں۔ اس کو خلاف عادت کہنا نادانی ہے۔

یہ فرما کر مولانا نے تخلیق عالم پر نظر دوڑائی ہے اور فرمایا ہے کہ عالم حسن و قبح کا مجموعہ ہے اور اس مجموعہ خیر و شر میں اس کا حسن پنہاں ہے۔ مثلاً اگر خوب صورت انسان کو دیکھا جائے تو اس کا حسن گیسو، رخسار، خال، لب و دنداں کے مجموعے پر منحصر ہے۔ لیکن اگر گال کے تل کو علیحدہ کر کے دیکھیں گے تو حُسن خاک میں مل جائے گا۔ تو مجموعہ خیر و شر سے حُسن کا ظہور ہوتا ہے۔ یہی حال علم و جہالت اور صدق و کذب کا ہے۔ کہ جہالت اور کذب کا پیدا کرنا بھی اسی قبیل سے ہے۔

لیکن مطلقاً شر جدا اپنی جگہ قبیح ہے۔ جیسا کہ علیحدہ کر کے رخسار سے تل کو دیکھا جائے۔ اسی طرح صدق وکذب میں صرف کذب کو اختیار کرنا بدی ہے اور صدق نیکی ہے صدق اور کذب کا مرتکب صادق انسان محبوب اور کاذب مبغوض ہوتا ہے۔ انبیاء علیہم السلام اللہ کے محبوب اور سچے بندے ہوتے ہیں۔

لہٰذا صادقین کی معجزات کے ذریعے امداد کرنا حکمت کے عین مطابق ہے اور جو عین عادت ہے۔ لیکن اگر اس کے عین برعکس جھوٹے کی حمایت کی جائے تو یہ دانائی کے خلاف ہے۔ کیونکہ جھوٹے کی، قول یا فعل سے تصدیق کرنا تصدیق کرنے والے کے جھوٹ کو مستلزم ہے۔ یہی بات امام رازی نے کہی ہے اور فرمایا ہے "کہ معجزہ تصدیق نبی کے لئے ملحدین کے تمام شبہات کے جواب میں کافی ہے۔ کیونکہ جھوٹ نقص اور عیب ہے اور اللہ تعالیٰ ہر عیب سے پاک ہے لہٰذا انبیاء کی جھوٹی تصدیق اس کی طرف سے عیب ہے۔ پس معجزے کا دلیل نبوت ہونا واضح ہے"۔ امام رازی کے اس استدلال میں دجال اور ابن صیاد کے استدراج کا جواب بھی آ گیا ہے کہ دجال اور ابن صیاد کی باتیں جھوٹی بھی ہوتی تھیں۔

اب رہا مولوی محمد حسین کا یہ شبہ کہ تواتر سے کسی چیز کا مفید یقین ہونا بھی مجروح ہو جاتا ہے جیسا کہ ملحدین نے کہا کہ بعض چیزیں تواتر کے ساتھ چلی آ رہی ہیں مثلاً یہود ونصاریٰ وغیرہما کی کئی باتیں تواتر کے ساتھ چلی آئی ہیں اور خود امام رازی نے باطل فرقوں اور مذہبوں کے ایسے دس جھوٹ لکھے ہیں جن میں تواتر ہے لہٰذا معجزے کا یہ ثبوت کہ وہ تواتر سے ثابت ہونے کے باعث یقین کا فائدہ دیتے ہیں کس طرح درست ہوگا۔ درانحالیکہ خود امام رازی نے یہود و نصاریٰ کی تورات وانجیل میں تواتر مانا ہے۔

اس کے جواب میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے فرمایا ہے کہ انسانی فطرت صحیح خبر بیان کرنے پر پیدا ہوئی ہے اور بعض کج طبائع غلط بیانی کی راہ بھی

چلتی ہیں جو فطرت کے خلاف ہے۔ لہٰذا جو تواتر خداوند تعالیٰ کا لحاظ رکھ کر ظہور میں آئے وہ اعتبار کے قابل ہے اور جو تعصب اور جوش حمیت سے پیدا ہو وہ قابل اعتماد نہیں۔ امام رازی اور تفتازانی کو تورات و انجیل کی تحقیق کا موقع نہیں ملا۔ اگر وہ آج ہوتے تو ان میں تواتر کے قائل نہ ہوتے۔

کیونکہ توریت و انجیل کی روایت ایک ایک اور دو پر ختم ہوگئی ہے۔ بکثرت پر منتہی نہیں ہوتی اور نہ ہر قرن میں ہے۔ کیونکہ علمائے یہود کا قول ہے کہ جب بخت نصر نے بنی اسرائیل اور یہودیوں پر حملہ کیا اور توریت معدوم ہوگئی تو پھر کتنے زمانوں کے بعد ایک شخص نے اپنی یاد سے لکھوائی۔ اسی طرح اصل انجیل بھی دنیا میں نہیں ہے بلکہ بقول علمائے نصاریٰ اس کے ترجمے موجود ہیں اور ترجمہ کرنے والا ایک آدمی ہوتا ہے نہ کہ بہت سے، لہٰذا توریت و انجیل کے اقوال ہر زمانے میں متواتر نہیں رہے۔ اس کے برعکس نبوت محمدی کے دعوے اور معجزات اور ختم نبوت کے دعوے ہر زمانے میں تواتر کے ساتھ جاری ہیں جن میں یقین کی پختگی موجود ہے۔ لہٰذا خبر متواتر یقین کا موجب ہے۔

مکتوب ہفتم

بنام مولانا محمد حسین بٹالوی

در جواب شبہات ملحداں بر معجزہ
وثبوت نبوت از معجزہ وحصول یقین از خبر متواتر

معجزے کے ذریعہ نبوت کے ثبوت اور معجزے پر ملحدوں کے شبہات
کے جواب میں اور خبر متواتر سے یقین حاصل ہونے کے بارے میں

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی
سید المرسلین محمد و آلہٖ وازواجہ و صحبہٖ اجمعین.

بعد حمد و صلوٰۃ بندہ خاکسار محمد قاسم بخدمت مخد
مکرم مولوی محمد حسین صاحب ادام اللہ فیضہ. پس از سا
مسنون گذارش پیرا است. امروز روز چارم است کہ بروز دو شن
گرامی نامہ نزدم دریں شہر میرٹھ رسید، خواستہ بودم کہ بمجر
ورود بامتثال امر سامی پردازم و ھرچہ بذھن من رسد نوشتہ برسانم.
اما خطی از جانب سید احمد خان صدر الصدور بنارس مشتمل بر
سیزدہ سوال متعلق بہ کیفیت زمین و آسمان پیشتر از نامہ گرامی
رسیدہ نہادہ بود. اوّل تحریر جوابش نظر بمصلحتہاءِ چند مناسب
دیدم. آنروز کہ نامہ گرامی سرمایہ افتخارم شد بایں کاوش بے جا
بگذشت . نی غلط گفتم آنروز مولوی رفیع الدین صاحب از دیو بند
رسیدہ بودند بمدارات شاں فرصت توجہ بکار دیگر میسرم نیامد.
روز دویم کہ بنشستم جواب خط سید احمد خاں بنوشتم. دیر وز
خواستہ بودم کہ قلم بگیرم و خیالات مکنونہ را بمعرض عرض
بکشم اما سرگرانیہا باعث ناتوانیہا بود. بھانہ بیکار دیدہ پھلو بر
بسترزدم صبح را بشام رسانیدم . امروز بحمد اللہ نہ کاری در پیش

است نه آزاری دل ریش خیال امتثال باز تازه شد و موکشان بمعرض بیان آورد. آنا یکی نارسائی، دوم هرزه سرائی، می ترسم که به مطلب برسم و مفت پریشان کنم. مگر ازاں جا که "المامور معذور" هرچه بدل دارم دریں صفحه مے گذارم. اگر راست آمد ازاں طرف است ورنه نارسائی و بے هوده سرائی خود. خود پیش نظر دارم . بالجمله اوّل بنام علیم ایں گذارش است که .

ترجمہ

الحمد لِلّٰه رب العالمین والصلٰوۃ والسلام علی

سید المرسلین محمد و اٰلہٖ وازواجه و صحبہٖ اجمعین.

حمد وصلوٰۃ کے بعد بندہ خاکسار محمد قاسم مخدوم مکرم مولوی محمد حسین صاحب ادام اللہ فیضہ کی خدمت میں سلام مسنون کے بعد عرض کرتا ہے۔ آج چوتھا دن ہے کہ پیر کے روز آپ کا گرامی نامہ شہر میرٹھ میں مجھے ملا۔ میں نے چاہا تھا کہ مکتوب کے پہنچتے ہی آپ کے حکم کی تعمیل کروں اور جو کچھ میرے ذہن میں آئے لکھ کر بھیج دوں لیکن ایک مکتوب سرسید احمد خان ﴿سرسید احمد خان متحدہ ہندوستان کے ایک بہت بڑی شخصیت کے مالک تھے جنہوں نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی بنیاد ڈالی۔ حکومت برطانیہ اور کمپنی کے ملازم رہے اور صدر الصدور کے عہدے تک پہنچے۔ حکومت برطانیہ کے بڑے وفادار ملازم تھے۔ دہلی میں ۱۸۱۷ء میں پیدا ہوئے ہندوستان کے مسلمانوں کا دین دار طبقہ ان کے مذہبی معتقدات کو پسند نہیں کرتا اور دنیادار لوگ ان کے بڑے مداح ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ سرسید بڑے محب قوم تھے۔ ان کی زندگی قوم اور ملک کی خدمت میں گذری۔ ۱۸۹۸ء میں انتقال کیا اور یونیورسٹی کی مسجد کے بازو میں دفن ہوئے۔ مترجم﴾ صدر الصدور بنارس کی طرف سے زمین وآسمان کی کیفیت سے متعلق تیرہ سوالات پر مشتمل آپ کے گرامی نامے سے پہلے رکھا تھا۔ چند مصلحتوں کی بناء پر پہلے اس کا جواب لکھنا میں نے مناسب سمجھا۔

جس دن آپ کا گرامی نامہ میرے لئے فخر کا باعث ہوا تو اس بے جا تکلیف سے درگذر انہیں میں نے غلط کہا۔ اس روز مولوی رفیع الدین ﴿مولانا رفیع الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے دارالعلوم دیوبند کے مہتمم مراد ہیں جو دورِ اوّل کے مہتممین میں سے ہیں۔ حاجی محمد عابد صاحب دیوبندی مہتمم اوّل کے حج پر جانے کے وقت ان کو دارالعلوم دیوبند کا اہتمام سپرد کیا گیا۔ آپ دیوبند ہی کے رہنے والے بزرگ تھے۔ بے حد منتظم تھے۔ دارالعلوم دیوبند کے نو درے کی عمارت انہی کے انتظام میں تعمیر ہوئی حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددی دہلوی کے خلیفہ تھے۔ بڑے ہی اہل اللہ تھے ۱۲۵۲ھ، ۱۸۳۶ء میں پیدا ہوئے۔ پہلی مرتبہ ۱۲۸۴ھ اور ۱۲۸۵ھ، ۱۸۶۸ء و ۱۸۶۹ء میں دو سال مہتمم رہے۔ بعد ازاں ۱۲۸۸ھ، ۱۸۷۲ء میں مستقل مہتمم بنائے گئے اور ۱۳۰۶ھ کے اوائل تک رہے۔ ۱۳۰۶ھ میں مدینہ منورہ کی ہجرت کی اور وہیں دو سال کے بعد ۱۳۰۸ھ مطابق ۱۸۹۱ء میں انتقال ہوا، اور جنت البقیع میں دفن ہوئے﴾ صاحب دیوبند سے تشریف لائے تھے۔ ان کی خاطر تواضع میں مشغولیت کے باعث کسی دوسرے کام کے لئے فرصت نہ مل سکی۔ دوسرے روز جو میں بیٹھا تو سید احمد خان صاحب کے خط کا جواب لکھا۔ کل میں نے ارادہ کیا تھا کہ قلم سنبھالوں اور دِلی خیالات کو تحریر میں لاؤں لیکن سرگرِیفاں تکاسل کا باعث ہوگئیں، اس لئے بیکاری کا بہانہ دیکھ کر بستر پر دراز ہوگیا اور صبح سے شام کردی۔ آج خدا کا شکر ہے نہ تو کوئی کام ہی پیش نظر ہے اور نہ کوئی تکلیف ہی دل آزاری کا باعث ہے اس لئے تعمیل ارشاد کا خیال پھر تازہ ہوگیا جس نے جواب لکھنے پر مجبور کردیا لیکن ایک تو میری علمی پہنچ اتنی نہیں پھر فضول کی بھرمار کی مجھے عادت ہے۔ اندیشہ یہ ہے کہ پتے کی بات نہ کہہ سکوں اور فضول آپ کو پریشان کروں لیکن مامور معذور ہوتا ہے اس لئے جو کچھ دل میں ہے صفحہ کاغذ پر لکھ چھوڑتا ہوں۔ اگر تیر نشانے پر لگ گیا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے سمجھئے ورنہ اپنی نارسائی اور بے ہودہ سرائی کو میں خود جانتا ہوں الحاصل خداوند علیم کے نام سے یہ گذارش کرتا ہوں کہ

مضمون جواب مکتوب مولانا محمد حسین بٹالوی

مبحث معلوم خیلی بامکان و امتناع و ممکن و محال تعلق دارد نظر بریں اَوّل رمزی ازیں گذارش می کنم ممتنع را دو قسم است.

مولانا محمد حسین بٹالوی کے خط کا جواب مضمون

جو بحث آپ نے چھیڑی ہے وہ ''امکان اور امتناع'' اور ''ممکن اور ''محال'' سے بہت زیادہ تعلق رکھتی ہے اس کے پیش نظر اَوّل اس سے متعلق ایک راز کہتا ہوں۔

اقسام ممتنع... ممتنع را دو قسم است

(۱) یکی ممتنع بالذات. و آں منحصر در اجتماع النقیضین است خواہ گویند درارتفاع نقیضین. خواہ گویند در ارتفاع نقیضین . زیراکہ اجتماع مستلزم ارتفاع است و ارتفاع مستلزم اجتماع. یعنی اصل همیں است کہ اگر ایں باشد آں نبا شدو اگر آں باشد ایں نباشد وهمچنیں اگر ایں نبا شد آں باشد و اگر آں نباشد ایں باشد. اندریں صورت اگر ارتفاع است اجتماع بانعکاس آید و اگر اجتماع ست بارتفاع منقلب شود. چنانچه بدیهی ست. بلکه اگر ارتفاع راهم اجتماع نقیضیں گویند بجا است. چه ربط تناقض چناں که در نقیضین بود هماں ارتباط در رفع هر دوست بالجمله ممتنع بالذات منحصر دریں است ووجهش اینست که امتناع از اقسام ضرورة است و ضرورت از کیفیات نسبت بود نه عوارض اطراف آں. چنانچه همه دانند که ضروریة قضیه باشد و آنهم از موجهات و پیداست که جهة کیفیة نسبة ست نه غیر آں. مگر ضرورت یا ایجابی ست یا سلبی. اَوّل گاهی در حمل اولی تام باشد یعنی جائیکه موضوع و محمول بهمه

وجوه امر واحد باشند مثل زید زید و گاهی در ناقص بود یعنی جائیکه محمول جنس یا فصل موضوع بودمثل " اَلْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ " بوجه اشتمال انسان بر حیوان ذات قضیه " اِلْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ " را " اَلْحَیَوَان حَیَوَانٌ " لازم آید و گاهی در ملزوم و لازم ذات او مثل "اَلْاَرْبَعَةُ زَوْجٌ" این جا نیز وجه همان اشتمال یکی بردیگری ست که خبر از عینیة بعض مراتب دهد. یعنی لازم ذات صادر و ناشی از ذات بود از غیر. ورنه انفکاک آن چه دشوار بود . چه اگر ناشی از غیر بودی مصدرش آن غیر بودی و ملزوم فقط معروض و قابل بودی و ظاهر است که

قابل در مرتبۂ ذات و معروض در مرتبۂ حقیقت خود معری از مقبول و خالی از عوارض بود. اندریں صورة عروض آن بران بحدوث آن دران باشد، و هرحادث را اَوّل عدم آن در محل آن می باید و پیداست که عدم سابق و عدم لاحق همه در مراتب برابر اند. فرق امکان و امتناع بمیان نمی توان آمد تا گویند که اَوّل ممکن است و ثانی ممتنع. آری در لازم وجود اگر امکان انفکاک را گنجائش باشد بجا است که آن جا ربط ذاتی نباشد و ازیں جهت مفاد لزوم لازم وجود دوام باشد نه آنکه مثل لزوم لازم ذات و آنهم لازمی که ناشی از ذات ملزوم باشد مفاد لزوم ضرورة بود. بالجمله کنه لازم ذات مندمج در ذات باشد و مندرج دران و مابین المرتبین فرق تشکیکے ست نه تباین حقیقی.

غرض چناں که در حمل ناقص ترکیب باشد این جا تشکیک باشد و ظاهر است که اشتمال بسیط بمراتب ضروریه زیاده ازان ست که در مرکب به نسبت اجزاء بود.

بالجملہ حاصل ایں همه اقسام همان حمل اولیٰ است وچون مابین ایں قسم اطراف نسبت ضرورة ایجابی بمیان آمد اگر یکی را ازیں قسم اطراف زیر نفی کشیده بادیگر ربط نیست ایجابی دهند بالیقیں ضرورة سلبی بمیان آید. چه اندریں صورت یکی نقیض دیگر باشد خواه بصراحة تناقض بود چنان که در حمل اولیٰ تام بود. خواه بالالتزام چنانکه در دو قسم باقی باشد. مثلاً از قضیه زید زیدٌ اگر موضوع رایا محمول را فقط زیر لا آرتدو دیگر را همچنان گذارند آں وقت ضرورة ایجابی مبدل بضرورة سلبی شود. چنانکه زید زیدٌ بالضرورة مے گفتند همچنان زَیْدٌ لَیْسَ بلا زید بالضرورت گفتن لازم آید.وما وراء ایں اقسام ششگانه هر حمل که بود محل امکان است زیراکه اندریں صورت نه در موضوع و محمول ربط اقتضاء یکی به نسبته دیگر بود نه نسبة تنا فروتدافع درمیان نشیند وچوں ایں چنیں باشد ظاهر است که امکان باشد. زیراکه حقیقت امکان همیں سلب ضرورة ایجاب و سلب بود. چوں ضرورت ایجاب نام اقتضاء و ضرورت سلب کام تدافع برآمد و دریں میدان نه ایں است نه آں. پس اگر امکان هم نباشد دیگرچه باشد ، چوں ازیں قضیه بحمد الله فراغت دست داد. سخن دیگر مے باید گفت.

اقسام ممتنع

ممتنع ﴿ممتنع ممکن کی ضد ہے جو ہونہ سکے۔مترجم﴾ کی دوقسمیں ہیں۔

(۱)ایک ممتنع بالذات اوروہ اجتماع نقیضین ﴿نقیضین۔دومتضاداورایک دوسرے کے مخالف چیزیں جیسے حرارت وبرودت۔مترجم﴾ میں منحصر ہے۔

خواہ ارتفاع نقیضین میں منحصر کہہ لیں کیونکہ اجتماع نقیضین ارتفاع نقیضین کا

موجب ہے اور ارتفاع اجتماع کو مستلزم۔ یعنی نقیضین کی بنیاد یہی ہے کہ اگر یہ نقیضین ہوگی تو دوسری نہ ہوگی اور اگر دوسری نہ ہوگی تو یہ ہوگی اور اسی طرح اگر یہ نہ پائی جائے گی۔ تو وہ پائی جائے گی اور اگر وہ نہ پائی جائے گی تو یہ پائی جائے گی، اس صورت میں اگر ارتفاع نقیضین ہے تو اجتماع منعکس ہو کر آئے گا اور اگر اجتماع ہے تو ارتفاع میں پلٹ جائے گا۔ چنانچہ یہ بات بدیہی ہے۔ بلکہ اگر ارتفاع ﴿مثلاً آگ اور پانی دونوں کا اجتماع نقیضین کا اجتماع ہے لیکن اگر اجتماع نقیضین کا ارتفاع کیا جائے یعنی نقیضین کو اُٹھا دیا جائے اور آگ کی جگہ پانی اور پانی کی جگہ آگ تو ارتفاع نقیضین میں بھی اجتماع نقیضین آ موجود ہوا۔ مترجم﴾ کو بھی اجتماع نقیضین کہیں تو درست ہے۔ کیونکہ تناقض کا تعلق جیسا کہ نقیضین میں ہوتا ہے وہی رابطہ دونوں نقیضوں کے اُٹھ جانے میں ہوتا ہے بالجملہ جو چیز ذاتی طور پر ناممکن ہو وہ اسی میں منحصر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امتناع، ضرورت کی اقسام میں سے ہے اور ضرورت نسبت کی کیفیات میں سے ہوتی ہے نہ کہ اس کے اطراف کے عوارض میں سے۔ چنانچہ سب جانتے ہیں کہ ضروریہ ایک قضیہ ﴿قضیہ ضروریہ، نسبت اور اطراف نسبت کے متعلق گذشتہ خطوط میں سے کسی ایک خط میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ مترجم﴾ ہوتا ہے اور وہ بھی موجہات میں سے اور ظاہر ہے کہ جہت، نسبت کی کیفیت ہوتی ہے نہ اس کے سوا اور کچھ مگر ضرورت یا ایجابی (اثباتی) ہوتی ہے یا سلبی (منفی) ضرورت ایجابی کبھی حمل والی تام میں ہوتی ہے یعنی جہاں کہ موضوع و محمول بہمہ وجوہ امر واحد ہوں جیسے زَیْدٌ زَیْدٌ (زید زید ہے) اور کبھی حمل اولی ناقص میں ہوتی ہے یعنی جہاں کہ محمول موضوع کی جنس یا فصل ہو جیسے الانسان حیوان۔ انسان کے حیوان پر مشتمل ہونے کی وجہ سے خود قضیہ الانسان حیوان کی ذات کو الحیوان حیوان ہونا لازم آتا ہے اور کبھی ملزوم اور اس کے لازم ذات میں پائی جاتی ہے جیسے الاربعة زوج (چار جفت ہے) یہاں پر بھی وجہ ضرورت وہی ایک کا دوسرے پر مشتمل ہونا ہے جو بعض مراتب کی عینیت کی خبر دیتا ہے یعنی لازم ذات، ذات سے صادر اور ناشی

ہوتا ہے نہ کہ غیر سے۔ ورنہ اس کا انفکاک (جدا ہونا) کیا دُشوار ہے۔ کیونکہ اگر ناشی غیر سے ہوتا تو اس کا مصدر بھی غیر ہوتا اور ملزوم صرف معروض اور قابل ہوتا۔

اور ظاہر ہے کہ قابل ذات کے مرتبے میں اور معروض حقیقت کے مرتبے میں مقبول سے خالی اور عوارض سے جدا ہوتا ہے۔ اس صورت میں اس کا اس پر عارض ہونا اس میں اس کے حادث ہونے کی وجہ سے ہوگا اور ہر حادث کے لئے اوّل اس کا اپنے محل میں عدم ہونا چاہتا ہے اور ظاہر ہے کہ عدم سابق اور عدم لاحق سب مراتب میں برابر ہیں۔ امکان اور امتناع کا فرق درمیان میں نہیں آسکتا ہے تا کہ کہہ سکیں کہ اوّل ممکن ہے اور دوسرا ممتنع۔ ہاں لازم وجود میں اگر انفکاک کے امکان کی گنجائش ہو تو بجا ہے کیونکہ وہاں ذاتی تعلق نہیں ہوتا ہے اور اس وجہ سے لازم وجود کے لزوم کا مفاد صرف دوام ہوگا نہ یہ کہ لازم ذات کے لزوم کی طرح اور وہ بھی ایسے لازم کے جو ملزوم کی ذات سے پیدا ہوتا ہے، لزوم کا مفاد ضرورت ہوگا۔ بالجملہ لازم ذات کی کنہ، ذات میں شامل اور اس میں مندرج ہوتی ہے اور دونوں مرتبوں (یعنی لازم ذات اور لازم) کے درمیان تشکیکی ﴿تشکیک کے بارے میں ہم پہلے کسی خط میں تفصیل سے کلام کر چکے ہیں۔ مترجم﴾ فرق ہے نہ کہ حقیقی تباینت۔

غرض جیسا کہ حمل اولیٰ ناقص میں ترکیب ہوتی ہے یہاں تشکیک ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ ''اشتمال بسیط'' ضرور یہ مراتب پر اس سے زیادہ ہے جو کہ مرکب میں اجزاء کی بہ نسبت ہوتا ہے۔ بالجملہ ان تمام اقسام کا حاصل وہی حمل اولیٰ ہے اور چونکہ اس طرح کے اطراف (یعنی موضوع ومحمول) کے درمیان ضرورت ایجابی کی نسبت آچکی ہے اس لئے اگر اطراف کی اس قسم میں سے ایک کو نفی کے ماتحت لاکر دوسری کے ساتھ نسبت ایجابی کا تعلق قائم کریں تو یقیناً ضرورت سلبی درمیان میں آجائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں ایک دوسرے کی نقیض ہوگی خواہ واضح طور پر تناقض ہو جیسا کہ حمل اولیٰ تام میں ہوگا، خواہ التزامی طور پر جیسا کہ دو باقی قسموں میں ہوگا۔ مثلاً قضیہ زَیْدٌ زَیْدٌ سے اگر موضوع یا محمول کو فقط ''لا'' کے نیچے لائیں اور دوسرے کو اسی طرح بغیر ''لا'' کے چھوڑ

دیں تو اس وقت ضرورت ایجابی ضرورت سلبی سے بدل جائے گی جیسا کہ زَیْدٌ زَیْدٌ بالضرورت کہتے تھے اسی طرح زَیْدٌ لیس بلا زید بالضرورت کہنا لازم آئے گا۔اور ان اقسام ششگانہ ﴿اقسام ششگانہ سے ضرورت ایجاب اور ضرورت سلب وہ چھ صورتیں مراد ہیں جو اُوپر ذکر کی گئی ہیں جو یہ ہیں: (۱) حمل اولی تام (۲) حمل اولی ناقص جبکہ محمول وموضوع کی فصل یا جنس ہو (۳) لوازم ماہیت کا ماہیت پر حمل۔ یہ تین صورتیں ایجاب کی ہیں اور تین صورتیں جو ضرورت سلب کی ہیں یہ ہیں (۱) حمل اولی تام میں محمول کی نقیض کا موضوع سے سلب (۲) حمل اولی ناقص میں ذاتیات کی نقیضوں کا موضوع سے سلب (۳) لوازم ماہیت کی نقیضوں کا ماہیت سے سلب۔ اوّل تین صورتوں کی مثال: (۱) زید زید بالضرورۃ (۲) الانسان حیوان بالضرورۃ (۳) الاربعۃ زوج بالضرورۃ ۔ دوسری تین صورتوں کی مثال: (۱) زید لیس بلا زید بالضرورۃ. (۲) الانسان لیس بلا حیوان بالضرورۃ . (۳) الاربعۃ لیس بلا زوج بالضرورۃ۔ مترجم﴾ کے علاوہ جو حمل بھی کہ ہوگا محل امکان ہے۔ کیونکہ اس صورت میں موضوع اور محمول میں نہ ایک کا دوسرے کی بہ نسبت تقاضا کرنے کا تعلق ہے اور نہ دونوں میں ایک دوسرے کو دفع کرنے یا نفرت کرنے کی نسبت ہوگی اور جب صورت یہ ہوگی تو ظاہر ہے کہ امکان ہوگا کیونکہ امکان کی حقیقت ایجاب وسلب دونوں کی نفی ہے۔ چوں کہ ضرورت ایجاب، اقتضاء کا نام ہے اور ضرورت سلب تدافع کا کام ہے اور اس میدان میں نہ یہ ہے اور نہ وہ ہے تو پھر اگر امکان بھی نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا جب اس قضیئے سے بحمد اللہ فراغت پالی تو اب دوسری بات کہنی چاہیے۔

تعریف وحقیقت ممتنع بالغیر

حقیقت ممتنع بالذات ایں بود کہ عرض کردم مگر حقیقت ممتنع بالغیر نیز می باید شنید. ممتنع بالغیر آنست کہ بذات خود ممتنع نہ بود اما بوجہ عروض امتناع از خارج و اختلاط آں ممتنع بالذات ایں وصف بدست آورد. بالجملہ باممتنع بالذات آمیختہ

رنگ امکان ازروی خود ریخته باشد.

وجه ایں گذارش ایں ست که هر بالعرض را از موصوفی بالذات ناگزیر است . آب که درحقیقت گرم نیست اگر گرم شود می باید که حرارت از آتش و آفتاب گیرد که بذات خود گرم است وچوں ممتنع بالذات در اجتماع النقیضین انحصاریافت اختلاط و اتفاق همیں اجتماع راه وجود آں نیز زده باشد مگر واجب ممتنع نتواں شد . نظر بریں انحصار ممتنع بالغیر در ممکن خاص ضرور افتاد لیکن چوں امکان و امتناع را نظر برقدرت و اختیار آں قدیر مطلق است که قدرتش بالائے قدرتها و همه اهل قدرت باشد لازم آمد که هرچه قطع نظر از غیر درخور تعلق قدرت بآں ست اگر بوجه منع غیر امتناع پذیرد آں غیرهم مقتضاء صفتی از صفات خدا وندی یا خود مقتضائے ذات خداوندی بود. ورنه لازم آید که غیر خدا را بر خدا اختیار بود و نصوص قطعیه مثل "یَفۡعَلُ اللّٰهُ مَا یُرِیۡدُ وَیَفۡعَلُ اللّٰهُ مَا یَشَآءُ وَلَا رادَّ لِفَضۡلِهٖ " و امثال ایں ها که دلائل عقلیه نیز همصفیر آنهاست همه باطل گردند . کس نمی داند که وجود و کمالات وجود ممکنات از علم و اِراده و قدرت همه بالعرض اند نه بالذات یعنی حمل اولیٰ تام باشد یا ناقص بمیان قدم نهاده درنه ایں امکان مبدل بضرورت شدی و ایں سلب ضرورت رنگ ضرورة گرفتی و چوں بالذات نیست همه بالعرض باشند. و پیشتر عرض کرده شدکه هر اتصاف عرضی را سابقه اتصاف ذاتی ضرور است پس هرکه درباره وجود و کمالات وجود ایں چنیں باشد اعنی اتصاف او بآنها ذاتی باشد ماهماں را خدا میگوییم مگر اندریں صورت او

مصدرهمه اوصاف وجودیه خواهد بود ورنه محل و معروض آن.
اندریں صورت باز خلو آں ازاں کمالات در مرتبه ذات و اکتساب
آں ازغیر لازم خواهد آمد و پیدا است که ایں خیال معارض تسلیم
اتصاف ذاتی ست. و چوں ایں چنیں است معارضه اراده غیر باراده
او تعالیٰ معلوم . چه آں از مقتضیات و آثار ایں اِراده است معارض
چوں تواں شد و سوائے ممکنات در عالم کدام است که دست او
تعالیٰ میگرد. تعدد واجب، نه تنها نزد اهل اسلام ممتنع است کافۂ
انام چه خاص و چه عام چه فلاسفه و چه غیر اوشاں همه دریں باره
یک کلام دارند. الغرض آں مانع که سرمایۂ امتناع ممکنات باشد
اگر هست هم در ذات وصفات او تعالیٰ ست.

اندریں صورت حاصل امتناع بالغیر آں باشد که اگر اِرادۂ خدا
وندی بفلاں ممکن متعلق شود عدم فلاں صفت یا فرض کنم عدم
اجزاء و لوازم آں لازم خواهد آمد. مگر از پیشتر مسلم است که
وجود صفات وجودیه بطور یکه گیرند یعنی عین گویند یا غیر لا
عین ولا غیر بهر اوتعالیٰ ضروری ست. اکنوں در صورت تعلق
اِراده بممکنی اعنی بمفهومیکه نه از قبیل اجتماع نقیضین ست عدم
آں صفت لازم آمد. پس هماں اجتماع نقیضین بهم رسید. مثلاً عدم
ممکنات در اوقات وجود آنها ممکن است چه ممکن خاص از هر
دو جانب مسلوب الضرورت باشد. اندریں صورت پر ضرور است
که جانب عدم ممکنات موجوده هم در اوقات وجود اوشاں ممکن
بود و چنانکه واجب نیست ممتنع هم نباشد لیکن چوں مسلم ست
که علم خدا وندی تعلق بوجود آنها دریں وقت گرفته اکنوں اگر ایں

وقت اِراده خدا وندی بعدم آنها متعلق شود غلطی علم که مشواز عدم انکشاف اشیاء کما هی و عدم کاشفیت تامه در صفت العلم ست لازم آید چه اَوّل کاشفیت تامه که بهر جناب علیم تسلیم آں ضروری ست مستلزم آنست که جمله احوال هر شے و اغراض آنها منکشف شود. اگر بالفرض یک غرض هم منکشف نشود عدم صفة العلم لازم آید. زیراکه عالم موجود است و عالم را قوت کاشفه همچناں لازم که آفتاب را شعاع. و همیں است علة تامه کشف اشیاء. و اگر گویند که تحقق معلوم هم ضرور است تا انکشاف او صورت بندد. ورنه قبل وجود انکشاف آں لازم آید.

ممتنع بالغیر کی حقیقت وتعریف

ممتنع بالذات کی حقیقت یہ تھی جو میں نے عرض کی مگر ممتنع بالغیر کی حقیقت بھی سن لینی چاہئے۔ ممتنع بالغیر وہ ہوتا ہے کہ جو بذات خود ممتنع نہ ہوالبتہ خارج سے امتناع کے عارض ہو جانے کی وجہ سے اوراس کا ممتنع بالذات کے ساتھ اختلاط ہوجانے یہ امتناع بالغیر کا وصف اس نے حاصل کیا۔ بالجملہ ممتنع بالذات کے ساتھ مل کر امکان کا رنگ اپنے چہرے سے اُڑادیا۔

اس گذارش کی وجہ یہ ہے کہ ہر (موصوف) بالعرض کوکسی بالذات موصوف کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ پانی جو کہ حقیقت میں گرم نہیں ہے۔ اگر گرم ہو جانا چاہتا ہے تو آگ اور سورج سے حرارت لے جو کہ بذات خود گرم ہیں اور جب ''ممتنع بالذات''، اجتماع نقیضین میں منحصر ہوگیا تو اسی اجتماع کے اتفاق اور اختلاط نے اس کے وجود پر نیز ڈاکہ مارا ہوگا مگر (یعنی وجود کو محال بنا دیا) واجب ممتنع نہیں ہوسکتا۔ اس بناء پر ممتنع بالغیر کا انحصار ممکن خاص میں ضروری ہوگیا۔ لیکن چونکہ امکان اور امتناع کی نظر اس قدیر مطلق کے اختیار اور قدرت پر ہے کہ اس کی قدرت تمام قدرت والوں کی قدرتوں سے بالا ہے تو ضروری ہوا جو کچھ غیر سے قطع نظر کر کے اس قدیر کی قدرت

سے تعلق رکھنے کے لائق ہے اگر چہ وہ غیر کے مانع ہونے کی وجہ سے ممتنع ہو جائے تو وہ غیر بھی صفات خداوندی کی کسی صفت کا مقتضا یا خود ذات خداوندی کا مقتضا ہوگا۔

ورنہ لازم آتا ہے کہ غیر خدا کو خدا پر اختیار حاصل ہو اور نصوص قطعیہ مثلاً ''یَفْعَلُ اللّٰہُ مَا یُرِید'' اور ''یَفْعَلُ اللّٰہُ مَایَشَآء'' اور ''لا رادّ لِفَضْلِہٖ'' اور انہی جیسی اور آیتیں کہ عقلی دلائل بھی ان آیتوں سے اتفاق رکھتی ہیں، تمام بیکار ہو کر رہ جائیں۔ کون نہیں جانتا ہے کہ ممکنات کا وجود اور ان کے وجود کے کمالات یعنی علم، اِرادہ اور قدرت وغیرہ تمام بالعرض ہیں نہ بالذات۔ یعنی حمل اولی تام ہو یا ناقص ان میں قدم نہیں رکھ سکتا۔ ورنہ یہ امکان ضرورت سے بدل جاتا اور یہ ''سلبِ ضرورت رنگ ضرورت'' اختیار کرتا اور جب بالذات نہیں ہیں تو پھر یہ سب (علم، ارادہ، قدرت) بالعرض ہوں گے اور پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ ہر موصوف بالعرض کے لئے اس سے اُوپر موصوف بالذات کا ہونا ضروری ہے۔ پس جو وجود اور کمالات وجود کے بارے میں اس طرح ہو یعنی اس کا اتصاف ان (اوصاف) کے ساتھ ذاتی ہو ہم اسی کو خدا کہتے ہیں۔ مگر اس صورت میں وہ تمام وجود رکھنے والے اوصاف کا مصدر ہوگا۔ ورنہ ان (اوصاف) کا محل اور معروض ہوگا اس صورت میں پھر اس کا مرتبۂ ذات میں ان کمالات سے خالی ہونا اور اس کا غیر سے (کمالات کا) حاصل کرنا لازم آئے گا اور ظاہر ہے کہ یہ خیال اتصاف ذاتی کے تسلیم کرنے کے معارض ہے اور جب بات یہ ہے تو غیر خدا کے اِرادے کا معارضہ اس اللہ تعالیٰ کے اِرادے کے ساتھ معلوم (یعنی نہیں ہوسکتا) کیونکہ وہ اِس ارادے کے آثار اور مقتضیات میں سے ہے وہ کس طرح مقابل ہوسکتا ہے اور ممکنات کے سوا عالم میں کون ہے کہ اس اللہ تعالیٰ کا سہارا لے کیونکہ واجب (خدا) کا کئی ہونا نہ صرف مسلمانوں کے عقیدے میں ناممکن ہے بلکہ تمام دنیا کے انسان کیا خاص، کیا عام، کیا فلاسفہ اور کیا ان کے سوا اس (خدا کے ایک ہونے کے) بارے میں ایک ہی خیال رکھتے ہیں۔

غرض یہ کہ وہ مانع جو کہ ممکنات کے امتناع کا سرمایہ ہے اگر ہے تو اس خدائے تعالیٰ کی ذات اور صفات میں ہے اس صورت میں ''امتناع'' بالغیر کا حاصل یہ ہوگا کہ اگر خداوندی اِرادہ فلاں ممکن کے ساتھ متعلق ہو جائے تو فلاں صفت کا معدوم ہونا یا میں فرض کرلوں کہ اس کے اجزاء اور لوازم کا عدم لازم آئے گا۔ مگر پہلے سے یہ بات مسلم ہے کہ صفات وجودیہ کا وجود جس طرح سے بھی مانیں یا عین کہیں یا غیر یا لاعین اور لاغیر اس خدائے تعالیٰ کے لئے ضروری ہے اب کسی ممکن یعنی ایسے مفہوم کے ساتھ اِرادے کے تعلق کی صورت میں جو کہ اجتماع نقیضین کے قبیل سے نہیں ہے اس صفت کا عدم لازم آئے گا۔ لہٰذا وہی اجتماع نقیضین حاصل ہوگیا۔ مثلاً ممکنات کا عدم ان کے وجود کے اوقات میں ممکن ہے کیونکہ ''ممکن خاص'' دونوں جانب سے ''مسلوب الضرورت'' ہوتا ہے۔ اس صورت میں بہت ضروری ہے کہ موجودہ ممکنات کی ''جانب عدم'' بھی ان کے وجود کے اوقات میں ممکن ہو۔ اور جیسا کہ ''واجب'' نہیں ہے ''ممتنع'' بھی نہ ہوگی۔ لیکن چونکہ مسلم ہے کہ علم خداوندی سے ان کے وجود کے ساتھ تعلق اختیار کر رکھا ہے۔ اب اگر اس وقت خداوندی اِرادہ ان کے عدم کے ساتھ متعلق ہو جائے تو اس علم کی ایسی غلطی لازم آتی ہے جو کہ اشیاء کے متعلق جیسی کہ وہ انکشاف نہ ہونے اور صفت علم میں پوری کاشفیت کے نہ ہونے کی وہ غلطی خبر دیتی ہے کیونکہ سب سے پہلے کاشفیت تامہ جس کا خدائے علیم کی جناب کے لئے تسلیم کرنا ضروری ہے اس بات کو مستلزم ہے کہ ہر چیز کے اَحوال اور ان کے تمام اغراض ظاہر ہو جائیں۔ اگر بالفرض ایک عرض بھی منکشف نہ ہو تو صفت علم کا عدم لازم آتا ہے کیونکہ عالم موجود ہے اور عالم کے لئے ''قوت کاشفہ'' اسی طرح ہونا لازم ہے جیسی کہ سورج کے لئے شعاع لازم ہے اور کشف اشیاء کی ''علت تامہ'' اسی کا نام ہے اور اگر یہ کہیں کہ معلوم کہ تحقق بھی ضروری ہے تاکہ اس کا منکشف ہونا صورت اختیار کرے ورنہ وجود سے پہلے اس کا انکشاف لازم آتا ہے۔

جواب

جوابش اینست که علم باری در ازل مسئله است متفق علیها و آں هم به نسبت جمله کائنات نظر بریں ایں هیچمدان خود دریں باره تن زده مے رود. ورنه مکنون خاطر خود را که به نسبت ایں مسئله دارم اگر ظاهر کنم کلام از مبحث خود خارج شود. و دنباله در از از اصل مطلب باولا حق شود. مگر چوں بحمد الله دریں مسئله اطمینان قلبی نصیب ایں هیچمدان شداز داروگیر و پرسا و پُرسی هیچ نمی ترسم.

بالجمله هرچه ایں جا است عکس عالم بالا است. ایں همه کائنات را اَوّل تحقق دراں موطن روداده و باز مطابق آں دریں موطن عکس افتادہ. اگر فرق است ایں چنیں است که گردا گرد چاک کوزه گر نقش هابسته آئینه بیک طرف گذارند. و باز چاک را در برابرش نصب کرده بگردانند . دریں آئینه عکوس نقوش یک بارحادث شوند و باز معدوم گردند. پس چناں که ایں جا آں نقوش در موطن چاک ثابت باشند و ازیں حرکت تجددی در ذات آنها روندهد. آری بوجه ایں حرکت در ذوات عکوس تجدد و حدوث رودهد همچنیں در موطن علم نقوش کائنات ثابت و قدیم اند. آری دریں موطن که نامش وجود خارجی ست و مقابل موطن علم همچو آئینه صاف و شفاف بنهاده اندبوجه حرکت اِراده همه حادث و متجدد باشند.

چوں ایں قدر بهر تصویر قدم علم و حدوث وجود کائنات کافی است اگر از توجیه ایں قصه سکوت و رزم و ازوجه و کیفیت تحقق آں در موطن علم و وجه تعاکس و تقابل وقرار وجود خارجی بجائے خود یاتحرک آں برجهت مخالف اگر هیچ نگویم حرجی نمی

بینم. الحاصل تعلق علم بجملہ کائنات و حادثات ایں عالم و انکشاف مصالح آں اشیاء بتمامہا ضروری است.و پس از انکشاف مصالح تحرک رحمت یا غضب ضروری.

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کا علم ازل میں سب کا ایک متفقہ مسئلہ ہے اور وہ بھی تمام کائنات کے متعلق (ازل میں اس کو علم حاصل تھا) اس کے پیش نظر یہ ناچیز خود اس بارے میں اپنے آپ کو بچا کر چلتا ہے ورنہ دل میں اپنے مضمر خیالات کو جو اس مسئلے کے بارے میں، میں رکھتا ہوں اگر ظاہر کروں تو کلام اپنے موضوع سے ہٹ جائے گا اور اصل مطلب سے بھی ایک لمبی دُم اس کے ساتھ لگ جائے گی۔ مگر چونکہ بحمد اللہ اس مسئلے میں قلبی اطمینان اس بے علم کو حاصل ہے اس لئے کسی شخص کی پکڑ دھکڑ اور پوچھ گچھ سے، مجھے کوئی خوف نہیں ہے۔

بالجملہ جو کچھ اس دنیا میں ہے وہ عالم بالا کا پرتو ہے۔ اس تمام کائنات کا پہلے اس عالم بالا میں وجود ہوا اور پھر اس عالم بالا کے نقشے کے مطابق اس دنیا میں ان کا عکس پڑا۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ کمہار کے چاک کے گرداگرد نقش ونگار نکال کر اگر آئینے کو ایک طرف رکھ دیں اور پھر چاک کو اس کے مقابلے میں نصب کر کے گھمائیں تو اس آئینے میں ان نقوش کے عکس فوراً آ جائیں گے اور پھر نیست و نابود ہو جائیں گے۔ پس جس طرح کہ یہاں دنیا میں وہ نقوش چاک کے پاٹ پر ثابت ہوتے ہیں اور اس حرکت سے کوئی تجدد ان نقوش کی ذات میں نہیں آتا، ہاں اس حرکت کی وجہ سے عکسوں کی ذوات میں تجدد اور حدوث پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح علم خداوندی کے مقام میں کائنات کے نقش ثابت اور اَزلی ہیں۔ ہاں اس عالم دنیوی میں کہ اس کا نام وجود خارجی ہے اور علم خداوندی کے مقام کے مقابل صاف اور شفاف آئینے کی طرح ان نقوش کو رکھا ہوا ہے اِرادۂ خداوندی کی وجہ سے سب حادث اور نو بنو ہیں۔

چونکہ اتنی سی بات علم کے قدیم ہونے اور کائنات کے وجود کے حادث ہونے کی تصویر کے لئے کافی ہے، لہٰذا اگر اس قصے کی توجیہ بیان کرنے سے میں سکوت اختیار کروں اور اس کی وجہ اور اس کے تحقق کی کیفیت اور ''موطن علم'' اور وجہ ''تعاکس وتقابل'' اور بجائے خود وجود ''خارجی'' کا ''قرار'' یا اس کے مخالف جہت پر ''تحرک'' کے بارے میں کچھ نہ کہوں تو میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا۔ غرض یہ ہے کہ اس عالم کے حادثات اور تمام کائنات کے ساتھ علم کا تعلق اور ان اشیاء کے مصالح کا انکشاف تمام کا تمام ضروری ہے اور مصالح کے انکشاف کے بعد رحمت یا غضب کا حرکت میں آنا ضروری ہے۔

شرح ایں اجمال

شرح ایں اجمال اینکه قبل فعل اختیاری تعقل غرض آں ضروری است و تصور انجام آں واجب . مگر انجام کار و غرض آں جلب منفعت باشد یا دفع مضرت باز ازیں منفعت و مضرت خویش باشد یا منفعت و مضرت دیگراں. چوں به نسبت خدا وند تعالیٰ شانهٗ تصور نفع او تعالیٰ محال است و هم چنیں تخیلی ضرر او ممتنع. اغراض او تعالیٰ منحصر در مفنعت دیگراں یا مضرت اوشاں باشد و پیداست کاریکه بغرض نفع دیگراں کرده شود رحمت باشد و کاریکه بغرض مضرت دیگراں کرده شود غضب بود. مگر چوں غرض در نفع خویش را گویند اهل اسلام را اعتقاد ایں معنی ضرور آمد که افعال خدا وندی معلل باغراض نباشند. زیرا که نفع خود آں خواهد که بذات خود نقصانے داشته باشد و دفع مضرت ازخود ازاں متصور است که در محل ورود اعمال و تاثیرات دیگراں بود و ظاهر است که ایں حصول و زوال که نفع و مضرت را ضرور است خبری است ازاں که کنه ایں حاصل و زایل درباری تعالیٰ نبود . پس

ازاں جا که هر بالعرض را موصوفی بالذات باید. احتیاج خدا بسوئ دیگراں لازم خواهد آمد. و خدا نام آنست که همه محتاج او باشند.

بالجمله وجود و کمالات وجود همه درجانب او تعالیٰ از اوصاف ذاتیه باشند. ازیں تقریر طویل بوضوح انجامید که هر فعل اختیاری که از خدا وند تعالیٰ شانهٗ بظهور آید از تحریکات رحمت یا غضب باشد بلکه غضب را هم حسب اشاره " سَبَقَتْ رحمتی علیٰ غضبی " از توابع رحمت انگاشته همه را از تحریکات اوّلیه رحمت باید دید. و درحق مدفوع عنه رحمت انگاشته به نسبت مدفوع ثانیه و بالعرض غضب باید فهمید. مگر چوں قصه ایں چنیں است جانب سلب کائنات نه تنها بوجه لزوم عدم ممتنع بالغیر بود. بلکه قطع نظر از لزوم عدم علم دراں بوجه لزوم اعدام، صفات دیگر از رحمت و غضب و دیگر مبادی و سوابق و توابع و لواحق آں نیز ممتنع بالغیر باشد. مگر چوں تسلیم ایں صفات درحق آں پاک ذات ضروری است . چه ایں همه صفات وجودی است و جمله صفات وجودی در حق او تعالیٰ لوازم ذات و اوصاف ذاتیه باشند نه وهم عدم سابق است نه اندیشه عدم لا حق برتقدیر وقوع جانب سلب کائنات هماں اجتماع نقیضین اعنی وجود علم و رحمت و غضب وغیرها واعدام آں ها لازم آمد و بوجه عروض ایں اجتماع نقیضین که استحاله ذاتی بودن آں مسلم شد هماں آش در کاسه باشد. یعنی مفاد ممتنع ذاتی و ممتنع بالغیر در خارج برابر آمد و فرق امکان و امتناع فقط موجب امتیاز در علم باشد. مگر چوں وجه امتناع ایں قسم ممتنعات مخالفت اقتضاء رحمت و غضب بود ایں قسم را محال عادی

گویند. چه عادت همیں اقتضاء اخلاق جبلی را گویند. مگر عادت، خدا وندی را مغیری بالائی نباشد. ورنه هماں محل عوارض بودن خدا وند تعالیٰ شانه که مستلزم بالعرض بودن صفات و کمالات او تعالیٰ و احتیاج او تعالیٰ بسوئ دیگران است لازم آید . نظر بریں سمایه توارد رحمت و غضب علی سبیل البدلیة وموجب تبدل و تغیر یکی بدیگری اگر باشد از زیراو باشد. یعنی ایں تغیر و تبدل منتسب بعللی فاعلی نشود . بلکه انتساب آں بعلة قابل باید فهمید.

القصه هر کرا محل و قابل رحمت دیدند آں رابنواختند و هر کرا مورد غضب فهمیدند از نظر انداختند نظر بریں جائیکه ایں ممکن است آنرا امکاں نبود و جائیکه آں امکان دارد ایں راگذر نبود.

اس اِجمال کی تفصیل

اس اجمال کی شرح یہ ہے کہ اختیاری ﴿اختیاری فعل میں چونکہ اِرادہ ہوتا ہے، لہٰذا اس کے کرنے سے پہلے یہ بھی پیش نظر ہوتا ہے کہ اس کام کی کیا غرض ہے لہٰذا غرض کا سمجھنا ضروری ہے لیکن غیر اختیاری فعل جو بغیر اِرادہ ہو جاتا ہے اس میں پہلے غرض کا سمجھنا ضروری نہیں۔ مترجم﴾ فعل سے پہلے اس کام کی غرض کا سمجھنا ضروری ہے اور اس کام کے انجام کا خیال بھی واجب ہے۔ مگر اس اختیاری فعل کا نتیجہ اور غرض نفع حاصل کرنا ہو یا نقصان سے بچنا اور پھر اس جلب منفعت اور دفع مضرت سے یا اپنا نفع اور نقصان مقصود ہوگا یا دوسروں کا نفع ونقصان۔ چونکہ خداوند تعالیٰ کی نسبت اس خدائے تعالیٰ کے نفع کا تصور محال ہے اور اسی طرح اس کے ضرر کا خیال بھی ممتنع ہے۔ لہٰذا اس اللہ تعالیٰ کے اغراض دوسروں کے نفع یا دوسروں کے ضرر میں منحصر ہوں گے اور ظاہر ہے کہ جو کام دوسروں کے نفع کے لئے کیا جائے وہ ''رحمت'' ہوتا ہے۔ اور جو کام دوسروں کے نقصان کی غرض سے کیا جائے اس کو غضب کہا جاتا ہے۔ مگر چونکہ عرف عام میں۔

غرض اپنے نفع کو کہتے ہیں اس لئے اہل اسلام کو اس بات کا اعتقاد کرنا ضروری ہو گیا کہ خدائے تعالیٰ کے کام کسی غرض پر مبنی نہیں ہوتے کیونکہ نفع تو خود وہ شخص چاہتا ہے جو بذات خود کوئی نقصان بھی رکھتا ہو اور اپنے آپ سے دفع مضرت اس شخص سے متصور ہو سکتی ہے جو کہ دوسروں کی تاثیرات اور اعمال کے وارد ہونے کا محل ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ حصول اور زوال جو کہ نفع اور مضرت کے لئے ضروری ہے یہ اس بات کی ایک اطلاع ہے کہ اس حاصل ہونے والے نفع اور زائل ہونے والے ضرر کی حقیقت باری تعالیٰ میں موجود نہیں ہے پس جس طرح سے کہ ہر موصوف بالعرض کے لئے موصوف بالذات درکار ہے تو اسی اُصول کے مطابق خدا کو دوسروں کی احتیاج لازم آئے گی اور خدا اس کا نام ہے کہ سب اس کے محتاج ہوں (نہ کہ وہ کسی کا محتاج ہو)۔

غرض وجود خداوندی اور اس کے کمالات تمام کے تمام اس خدائے تعالیٰ کی جانب میں اس کے ذاتی اوصاف میں سے ہوں گے۔ اس طویل تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ہر اختیاری فعل جو کہ خداوند تعالیٰ شانہٗ سے ظہور میں آئے، خدا کی رحمت یا غضب کی تحریک سے ہوگا بلکہ غضب کو بھی حسب اشارہ ''میری رحمت غضب سے آگے بڑھ گئی''۔ رحمت کے توابع میں سے خیال کر کے تمام افعال کو رحمت کی اَوّل تحریکات میں سے سمجھنا چاہئے اور اَوّلاً مدفوع عنہ کے حق میں رحمت خیال کر کے مدفوع کی بہ نسبت دوسرے درجے میں اور بالعرض غضب سمجھنا چاہئے مگر جب قصہ یوں ہے تو کائنات کی جانب سلب (یعنی عدم وجود) نہ صرف خدا کے علم کا عدم لازم آنے کی وجہ سے ممتنع بالغیر ہوگی بلکہ اس میں عدم علم کے لزوم سے قطع نظر دوسری صفات یعنی رحمت غضب اور ان کے دوسرے مقدمات، توابع اور لواحق کے عدم لازم آجانے کی وجہ سے بھی ممتنع بالغیر ہوگی۔ مگر چونکہ خدا کی اس پاک ذات کے حق میں ان صفات کا ماننا ضروری ہے، کیوں کہ یہ تمام صفات وجودی ہیں اور ''وجودی صفات'' تمام کے تمام اس بلند شان کے حق میں لوازم ذات اور اوصاف ذاتیہ ہوتے ہیں نہ

عدم سابق کا وہم ہے اور نہ عدم لاحق کا۔ کائنات کے ''جانب سلب'' کے واقع ہونے کی تقدیر پر وہی اجتماع نقیضین یعنی علم اور رحمت اور غضب وغیرہا کا وجود اور ان کا اعدام (معدوم کرنا) لازم آیا اور اس اجتماع نقیضین کے عارض ہونے کی وجہ سے کہ اس کے ذاتی ہونے کا استحالہ مسلم ہو گیا وہی آش در کاسہ والا معاملہ ہو گا۔ یعنی خارج میں ممتنع ذاتی اور ممتنع بالغیر کا مطلب ''برابر'' ہو گیا اور امکان اور امتناع کا فرق صرف علم میں امتیاز کا باعث ہو گا مگر چونکہ اس قسم کے ممتنعات کی وجہ امتناع، رحمت اور غضب کے اقتضاء کی مخالفت تھی، اس لئے اس قسم کو ''محال عادی'' کہیں گے کیونکہ اسی فطری عادتوں کے اقتضاء کو ''عادت'' کہتے ہیں۔ مگر خداوندی عادت کے لئے کوئی بالاتر تبدیل کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ورنہ خداوند تعالیٰ شانہٗ کا وہی محل عوارض ہونا جو کہ اس خدائے تعالیٰ کے لئے صفات اور کمالات کے (موصوفہ) بالعرض ہونے اور دوسروں کی طرف اس بلند شان والے کے محتاج ہونے کو مستلزم ہے لازم آتا ہے۔ اس بناء پر رحمت اور غضب کے باری باری (بندوں پر) اُترنے کا ذریعہ اور رحمت سے غضب یا غضب سے رحمت کے بدلنے کا موجب اگر ہو گا تو اس کے نیچے کی جانب (یعنی مخلوق) سے ہو گا یعنی یہ تغیر اور تبدیلی فاعلی علتوں کی طرف منسوب نہ ہو گی بلکہ اس تغیر و تبدل کا انتساب علت قابلی ﴿جو قبول کی استعداد رکھے اس کو علت قابلی کہتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کو مادہ کہتے ہیں۔ مترجم﴾ کی طرف سمجھنا چاہئے۔

مختصر یہ کہ جس کسی کو اللہ تعالیٰ نے رحمت کے قابل اور اس کا محل دیکھا اس کو نواز دیا اور جس کسی کو غضب کے نازل ہونے کے قابل سمجھا اس کو اللہ تعالیٰ نے نظر سے گرا دیا۔ نظر بریں جس جگہ رحمت ممکن ہے وہاں غضب کا امکان نہیں اور جس جگہ غضب کا امکان ہے وہاں رحمت کا گذر نہیں ہوتا۔

مثال

و ایں بداں ماند کہ شخصی مکانی ساختہ و از ہر جانب طرح

.... بیک طرف دالان و دیوار آں نصب کرد و یک طرف پاخانه و باورچی خانه را بنانهاد و باز نظر کرد که ایں درخور ایں کاراست و آں شائستۀ آں اطوار. پس چناں که بحکم طبع تغیر ایں وضع ممکن نیست مگر آنکه طبیعتش برگردد یا مکرهی و جابری و بجبر کناند همچنیں وضع مقرره خدا وندی را تغیری نباشد. وخود ظاهر است که نه انقلاب اخلاق خدا وندی متصور است ورنه اِکراه کسی برد ممکن . ورنه هماں فساد که معروض شد لازم آید. اندریں صورت از امکان ذاتی محال عادی و ممتنع بالغیر توقع وقوع آں مخالف وضع مقرر همچناں باشد که قطع نظر از فساد عقل و طبیعت بانی مکان و اِکراه دیگراں براں وقوع بول و براز در دالان و نشست و برخاست و خفتن و غلطیدن در پاخانه ازاں.

اکنوں وقت آنست که از نتیجۀ ایں تطویل که بظاهر لا طائل می نماید بیاگاهانم.

مخدوم من! از امکان چیزی در موطنی امکان آں بموطن دیگر لازم نیاید. مگر مرادم ایں وقت از امکان ذاتی نیست که آں هردم یکساں است. بلکه غرض آنست که امتناع از هر قسم که باشد بالذات یا بالغیر مرتفع نشود. وجهش اینکه افعال را بعادات گره داده اند و عادات همیں اقتضاء ات طبائع و اخلاق را گویند . و همیدم معروض شد که اخلاق خدا وندی را تغیری ممکن نیست. اعنی ایں امر نتواں شد که آں اخلاق از محل خود تجاوز نمایند. چه رحمت خدا وندی عقلاً مقتضی اثابت صالحان است و غضب او تعالیٰ مقتضی تعذیب کافراں چوں ایں علل مقتضیه بحال خود باشند

معلومات این ها ضرور برروی کارآیند . این نخواهد شدکه که کافران را برحمت بنوازند و مطعیان را بغضب دور سازند یانه برایشان غضب بودنه بروشان رحمت باشد. گو فی حد ذاته بحساب امکان ذاتی این همه ممکن باشد. الغرض توقع انقلاب وضع و تبدل نقشه مقرره عادات نتوان داشت. مگر چون عادات و اخلاق را در تحرکی خود نظر بر محل قابل ست و ملکات و قوی را در فعلیة خود لحاظ معروض مناسب. اگر معروض و محلی یکی از ملکات و قوی و قابل یکی از اخلاق پس از مرورد هور ظهورکند تحرک آن خلق و فعلیة آن ملکه و قوة ضروری است و در نظر حقیقت شناسان انقلاب مادة و انخراق آن نباشد. آری ظاهر بینان را از عجائب و غرائب. و خوارق نظر آید.

فرض کنیم همه عالم بنده خدا تعالیٰ و اُمت رسول صلی اللہ علیه وسلم باشند و تازمانه دراز سرمویک لحظه هم در پی هوا و هوس و نرزدند و پس از انقراض قرن دراز شخصے بمقتضائ بشریت مبتلا گناهی شود آن وقت بحکم .

"وَمَآ اَصَابَكُم مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ" (سورۂ شوریٰ، آیت ۳۰)

بمصیبتے گرفتار آید این گرفتاریش پس ازان که تا این زمانه این قسم مصیبت را بوجه عدم علتش ندیده بودند در نظر کوته نظران امری خارق نماید اما آنکه معروض احقر را بدل دار و این را نیز یکی از عادات شماردنه ازخوارق عادات . آری بهر گفتن اوهم اگر بهم زبانی عوام آن را خارق نام نهد زیاده از اختلاف لفظے نبود. همیں سان خلق جهالت را باید دید که نه هر دم توقع و قوعش باید داشت ونه هر لحظه

ممتنعش باید پنداشت وجهی که رهزن ممتنع ذاتی اعنی اجتماع النقیضین بود بدرجه اتم در ممتنع بالغیر موجود است . اگرفرق است همیں است که ایں داخل در احاطۂ قدرت است. و آں خارج ازاں.

مثال

اور یہ اُسی طرح ہے کہ ایک شخص نے ایک مکان بنایا اور ہر طرف سے ایک نیا انداز اختیار کیا۔ اس مکان کی ایک طرف دالان اور دیوار تعمیر کی اور ایک طرف پاخانہ اور باورچی خانہ بنوایا اور پھر دیکھا کہ یہ دالان اسی جگہ کے لائق ہے اور وہ پاخانہ اور باورچی خانہ انہی اطوار کے قابل۔ پس جیسا کہ طبیعت کے حکم کے مطابق اس بناوٹ کا تغیر ممکن نہیں ہے اِلا یہ کہ اس کی طبیعت ہی بدل جائے یا کوئی مجبور کرنے والا اور زبردست جبر سے بدلوا دے (تو دوسری بات ہے) ٹھیک اسی طرح خداوند تعالیٰ کی مقرر کی ہوئی بناوٹ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور خود ظاہر ہے کہ نہ تو خداوندی عادات میں تبدیلی متصور ہے اور نہ کسی کی زبردستی اس پر ممکن ہے ورنہ وہی فساد جو عرض کیا گیا لازم آتا ہے۔ اس صورت میں اُس محال عادی اور ممتنع بالغیر کے ذاتی امکان کی وجہ سے اس مقررہ بناوٹ کے مخالف پیش آنے کی توقع ایسی ہی ہوگی جیسا کہ اس مکان کے بنانے والے کی طبیعت اور عقل کے فساد اور دوسروں کے اس کو مجبور کرنے سے قطع نظر پیشاب پاخانہ دالان میں اور لیٹنا اور پاخانے میں واقع ہو۔

اب وہ وقت آن پہنچا ہے کہ اس طویل مضمون کے نتیجے سے کہ بظاہر غیر مفید معلوم ہوتا ہے آپ کو مطلع کروں۔

میرے مخدوم! کسی چیز کے ایک جگہ میں ممکن ہونے سے اس کا دوسرے مقام میں امکان لازم نہیں آتا۔ مگر میری مراد اس وقت مذکورہ امکان سے امکان ذاتی نہیں ہے کہ وہ ہر وقت یکساں ہوتا ہے بلکہ غرض یہ ہے کہ جس قسم کا بھی امتناع، بالذات یا بالعرض ہو، مرتفع نہیں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ افعال کو عادات کے ساتھ باندھ

دیا ہے اور عادات انہی طبیعتوں کے تقاضوں اور اخلاق کو کہتے ہیں اور ابھی عرض کیا گیا کہ اخلاق خداوندی میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے۔

یعنی یہ بات نہیں ہو سکتی کہ اللہ تعالیٰ کے اخلاق اپنی جگہ سے تجاوز کر جائیں۔ کیونکہ خداوندی رحمت عقلی طور پر نیکوں کو ثواب دینے کا تقاضا کرتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا غضب، کافروں کو عذاب دینے کا مقتضی ہے جب یہ تقاضا کرنے والی علتیں اپنے حال پر ہوں گی تو ان کے معلومات بھی ضرور برروئے کار آئیں گے یہ نہ ہوگا کہ کافروں کو تو رحمت سے نوازیں اور فرماں بردار مؤمنین کو غضب کے باعث دُور کر دیں یا نہ ان پر غضب ہو اور نہ ان پر رحمت ہو، اگر چہ فی حد ذاتہ ''ذاتی امکان'' کے حساب سے (اللہ کے لئے) یہ تمام اُمور ممکن ہیں۔ غرض یہ کہ وضع کے بدلنے کی توقع اور مقررہ نقشے کی تبدیلی کی توقع عادتوں میں نہیں ہوتی۔ مگر جب عادات اور اخلاق کو اپنے بدلنے میں محل قابل پر نظر ہے اور ملکات اور قوتوں کو اپنی فعلیت میں معروض کا لحاظ مناسب ہے اور اگر فوری اور ملکات میں سے کسی ایک کا محل اور معروض اور اخلاق میں سے کسی ایک کا قابل مدتوں اور زمانوں کے گذرنے کے بعد ظہور کرے گا تو اس خلق کی حرکت اور اس قوت اور ملکہ کی فعلیت بھی ضروری ہے اور حقیقت شناس لوگوں کی نظر میں یہ کوئی انقلاب عادت یا خلاف عادت نہیں تصور ہوگا۔ ہاں ظاہر بیں لوگوں کو اس میں عجائب وغرائب اور خلاف عادات چیز نظر نہیں آئے گی۔

فرض کریں کہ تمام عالم خدائے تعالیٰ کا بندہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اُمت ہوں اور عرصہ دراز تک ایک لحظے کے لئے بھی یہ لوگ خواہشات نفس کے پیچھے نہ لگیں لیکن ایک مدت دراز کے بعد کوئی شخص بشریت کے تقاضے کے ماتحت کسی گناہ میں مبتلا ہو جائے اور اس وقت تمہیں جو مصیبت پہنچی وہ تمہارے گناہوں کی وجہ سے پہنچی۔

کسی مصیبت میں گرفتار ہو جائے تو اس کی یہ گرفتاری اس کے بعد کہ اس زمانے تک اہل زمانہ نے اس قسم کی مصیبت کو اس کی علت کے نہ ہونے کے باعث نہیں دیکھا

تھا وہ ناسمجھوں کی نظر میں خلاف عادت معلوم ہوتا ہے لیکن جو شخص احقر کے بیان کو دل میں محفوظ رکھے گا تو وہ معجزے کو بھی عادات الٰہیہ میں سے ایک عادت شمار کرے نہ کہ خلاف عادات خداوندی میں سے۔ ہاں اگر صرف برائے نام وہ بھی اگر عوام کے ہم زبان ہو کر اس کا نام خارق رکھے تو لفظی اختلاف سے زیادہ معاملہ نہیں ہے۔ اسی طرح جہالت کے پیدا کرنے کے متعلق دیکھنا چاہئے کہ نہ تو اس جہالت کے واقع ہونے کی ہردم توقع رکھنی چاہئے اور نہ ہر وقت اس کو ناممکن ہی سمجھنا چاہئے جو وجہ کہ ممتنع ذاتی یعنی اجتماع نقیضین کی راہ مارتی ہے وہ وجہ بدرجۂ اتم ممتنع بالغیر میں موجود ہے اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ یہ قدرت کے احاطے میں داخل ہے اور وہ اس سے خارج ہے۔

تفصیل اِجمال داخل دراحاطہ قدرت وخارج ازقدرت

تفصیل این اجمال این که صفات دیگر حاکم براراده هستند نه برعکس اعنی محرک اراده همیں اخلاق و عادات باشند و حاکم را غلبه و سبقت برمحکوم ضرورر است و قوت و شوکت آں ازاں بدیهی و این جا در صورت تجویز اجتماع النقیضین وجود اراده و عدم آں هر دو لازم می آمد ورنه در اجتماع نقیضین هیچ نقصانی نبود. اگر فرض کنند که در آنِ واحد اِراده بهردو نقیضین متعلق مے تواں شد و تکوّن آں موجب عدم اِراده نیست هرکس برتسلیم این قضیه سرفرودمی آورد. مگر چوں اجتماع اراده و عدم آں محال است اجتماع صفات حاکمه براِراده و اعدام آں چگونه بفهم خواهد آمد. هاں چوں قطع نظر از زیر و بالا کنند اِراده بذات خوداز تعلق بامثال این امور انکارندارد.

با لجمله از خلق جهالت ابتداءً توقع خلق آں وقت ادعاء انبیاء کرام علیهم السلام و نواب اوشاں از جهالت است این محلی دیگر است و

آن محلی دیگر. ایں قابل دیگر و آں قابل دگر. ایں رابداں قیاس کردن دالان را برابر پاخانه گردانیدن است و محبوب و مبغوض را برابر فهمیدن چنانچه با محبوب و دوست عادتی دیگر است و بامبغوض ودشمن عادتی دیگر. ایں نیست که عادت واحد است نفع رسانی مثلاً یا ضرر رسانی خلاف آں کردن از عادت خود برگشتن است . همیں طور کسانیکه سر نیاز بزمین عبودیت نهاده دیگراں را نیز بسوی او خوانند عادتی دیگر است و باکسانیکه ماده اوشاں رابقالب کفر ریخته بشکل نافرمانی آمیخته اند. عادتی دیگر عادت خلق جهالت و کفر را ابتداءً قبیح نتواں گفت و تغیر عادت اولی را اگرچه بظاهر هم رنگ عادت ثانیه نماید قبیح گفتن بذمه هر فاعل ضرور.

احاطۂ قدرت میں داخل اور قدرت سے خارج ہونے کے اِجمال کی تفصیل

اس اِجمال کی تفصیل یہ ہے کہ دوسری صفات اِرادے پر حاکم ہوتی ہیں نہ اِرادہ صفات پر حاکم ہوتا ہے یعنی ارادے کو حرکت میں لانے والے یہی اخلاق اور عادات ہوتے ہیں اور حاکم کو محکوم پر غلبہ اور سبقت ضروری ہے اور حاکم کی قوت اور شوکت محکوم کی بہ نسبت واضح ہے اور یہاں اجتماعِ نقیضین کی صورت میں اِرادے کا وجود اور اس کا عدم دونوں لازم آتے تھے ورنہ اجتماعِ نقیضین میں کوئی بھی نقصان نہ تھا اگر فرض کرلیں کہ ایک آن میں دونوں نقیضوں کے ساتھ اِرادہ متعلق ہوسکتا تھا اور اس کا ہونا عدم اِرادہ کا موجب نہیں ہے تو ہر شخص اس قضیئے کو ماننے کے لئے سرِ تسلیم خم کردے گا۔ مگر چونکہ اِرادہ ہونے اور اِرادہ نہ ہونے کا جمع ہونا محال ہے تو اِرادہ پر حکومت کرنے والی صفات کا وجود اور ان کے عدم کا اجتماع کس طرح سمجھ میں آئے گا۔ ہاں اگر زیرِ بالا سے قطع نظر کرلیں تو اِرادہ بذاتِ خود ان جیسے اُمور کے ساتھ تعلق سے انکار نہیں رکھتا۔

الحاصل جہالت کے ابتداء میں پیدا کرنے سے اس کے پیدا کرنے کی توقع انبیاء علیہم السلام اور ان کے نائبین کے معجزے کا دعویٰ کرنے کے وقت نادانی کی وجہ سے۔ یہ دوسرا محل ہے اور وہ دوسرا محل یہ دوسرا قابل ہے اور وہ دوسرا قابل۔ اس کو اس پر قیاس کرنا، دالان کو پاخانے کے برابر کر دینے کی طرح ہے اور محبوب اور مبغوض کو برابر کا سمجھنا ہے۔ چنانچہ محبوب اور دوست کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی دوسری عادت ہے اور مبغوض و دشمن کے ساتھ دوسری عادات۔ یہ نہیں ہے کہ عادت ایک ہی ہے۔ مثلاً نفع رسانی یا اس کے خلاف ضرر رسانی اپنی عادت سے لوٹتا ہے۔ اسی طرح جو لوگ کہ عبادت کی زمین پر بندگی کا سر رکھ کر دوسروں کو بھی خدا کی طرف بلائیں دوسری عادت ہے اور ان لوگوں کے ساتھ کہ ان کے مادے کو کفر کے سانچے میں ڈھال کر نافرمانی کی صورت میں بنایا ہے کوئی دوسری عادت ہے جہالت اور کفر کی پیدائش کی عادت کو ابتداء میں برا نہیں کہہ سکتے اور پہلی عادت کے تغیر کو اگرچہ ظاہر میں دوسری عادت کی مانند دکھائی دیتی ہے۔ قبیح کہنا ہر فاعل کے ذمہ ضروری ہے۔

تفصیل اِجمال

تفصیل ایں اجمال آنکه افعال متعدیه راروبدو سو باشد. یکی فاعل دوم مفعول باعتبار اَوّل صفت فاعل باشد و باعتبار ثانی صِفت مفعول مگر وقتیکه اتصاف مفعولی ملحوظ نظر باشد قبح یا حسن هرچه ملحوظ نظر و مقصود بود در هر فعل لحاظ آں پیش نظر باید داشت مثلا در زمینی مکانی زیبا اگر بناکردن خواهند باید که محاسن آں مکان تا مقدور مرعی دارند. هر فعلیکه کنند بهمیں غرض کنند . لیکن پیدااست که حسن مجموعهٔ چیز دیگراست وحسن فرادیٰ فرادیٰ اجزاء چیز دیگر. پاخانه و بدر روفی حد ذاته قبیح است اما به نسبت مکان از جمله محاسن و ضروریات. اگر

مکانی باشد و ایں قسم اشیاء نباشند در نقصان آں مکان و قبح آں هیچ تاملی نباشد، همچنیں خط و خال را اگر تنها بنگرند حسنی دراں نیست و اگر به نسبت مجموعه بنگرنداین همه معائب موجب حسن و منجمله محسن باشند پس اگر تصویر حسینی بر کاغذ بکشند اگر ابرو، مژگاں و خط و خال راهگذارند بالیقین آں تصویر از درجهٔ حسن ساقط گردد همچنیں اگر تصویر اسپ و گائو شترو گرگ بکشندمی باید که دُم برسرین و شاخ برسر نیز نقش باید بست و اگر اتفاقاً ایں قسم اعضاء رابگذارند آں تصویر را ناقص باید فهمید و معیب باید پنداشت لیکن همیں دُم و شاخ اگر برسرین نقاش و هر مصور تصویر کنند حسن صورت او برهم شود.

اکنوں می باید شنید که خلق جهالت و کفر در عالم و قلوب عالم صفت مفعولی است ایں جا نظر برحسن مجموعه عالم است که اشارات نقلیه وهم اشارات عقلیه برآں شاهد است. اگر از نقل پرسند برجمله

فَتَبَارَکَ اللّٰهُ اَحۡسَنُ الۡخَالِقِیۡنَ (سورۃالمؤمنون،آیت۱۴)

نظر بایدانداخت و از خصوص خلق نطفه اطلاق مفهوم ایں جمله را از دست نباید داد. غرض ایں صفت احسنیة خالقیت او تعالیٰ نیز همچو دیگر صفات او تعالیٰ ثابت و قدیم است . نظر بریں در هر خلق احسنیت مذکوره را مدخلی یقینی بود. آں مجموعه عالم بود یا فُرادی فرادیٰ من و جناب چه هیئت مجموعی ما وشما فقط در خور مراعات حسن اوچنداں نیست که هیئت مجموعی مجموعه عالم چه شخص اصغر را قدر و قیمت برقدر او باشد و شخص اکبر را برطبق وجود او ونزد عقل و اهل عقل هم مقصود هیئت اجتماعی

باشد ، و اجزاء دگر اگر مطلوب باشند بالتبع و بالعرض باشند. از زیر تا بالا همه را بنگرند همیں قصه هویدا است.

در ادویه مرکبه مزاج مرکب مطلوب بودنه مزاج فرادیٰ فرادیٰ هر دوا در بدن انسانی و انگرکها هیئت مجموعی مطلوب است نه تنها تنها اعضاء و اجزاء.درمکان هیئت مجموعی مطلوب است نه علاحده علاحده دالان و باورچی خانه و هم چنیں اشارات خداوندی براں شاهد در کلام الله موجود است. مے فرماید:

"هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا ثُمَّ اسْتَوٰۤی اِلَی السَّمَآءِ فَسَوّٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ" (سورۃ البقرہ، آیت۲۹)

از لاَمِ لَکُمْ هویداست . ایں همه بیک نوع بنی آدم تعلق دارند بازبعطف "استوی براں و عطف " سَوّیٰ " براستوی اشاره بایں معنی فرمودند که عالم بالا نیز بهرکارروائی بنی آدم است . اندریں صورت همه بیک سلک منتظم شدند و هیئت اجتماعی مقصود افتاد. آری اگر هر یکی را غرضی و منفعتی دگر بودی یکے را بادیگر و تعلقی نبودی تا بهیئت اجتماعی و لحاظ آں نوبت میرسید.

الغرض هم باشارات نقل و هم بشهادات عقل نظر برمجموعه و هیئت اجتماعی اوست. اندریں صورت کفرو کذب اگرچه فی حد ذاته قبیح باشند اما حُسن اضافی وابسته بد امان آنها است. چنانکه خال سیاه بر روئ رشک ماه موجب ازدیاد حسن مے شود. و زلف پیچیده همچو مار سیاه اگرچہ، در حد حقیقت خود قبیح المنظر بود. اما باروئے رشک ماه خود آنچه ربط و اتحاد دارد و در مزید حسن او هر قدر که دخل دارد قابل بیان نیست .

غرض حسن شخص اکبر هم همچو شخص اصغر باجتماع اضداد صورت بندد. چنانچه ایں جا باجتماع روئے سفید و زلف سیاه وغیره اشیاء معلومه هیئتی بس زیبا پیداشود. همچنیں در شخص اکبر باجتماع ایمان و کفر و مؤمناں و کافراں جمال بکمال آید. و از حسن باحسن گراید و باجتماع صدق و کذب و علم و جهل نقشی پس زیباپدیدایدو باقتران خیر و شر و نفع و ضرر خوبی اُو ازیک بهزار افزاید. لیکن اگرخود ایں صفات ذمیمه را اختیار فرمایند مورد ذم و ملام شوند. و ایں تحمید و تسبیح او تعالیٰ اعنی جامعیت محامد و پاکیزگی از جمله ذمائم که مسلم بهراوست تعالیٰ شانه همه یک لخت غلط گردد. و پُر ظاهر است که تصدیق کاذب و دعویٰ صدق او نیز یکے از اکاذیب و افراد و کذب است.مثلاً فرض کنیم که زید سخنی غلط گفت . اگر عمر و بتصدیق او برخاست و گفت که زید راست فرمود و ایں سخن او صحیح و درست است هرکه ماده عقل داشته باشد اگر از حقیقت حال آگاه است بلا تامل خواهد گفت که عمرو دروغ مے گوید. چه ایں قول نیزکه فلاں کس راست مے گوید یا دروغ، قضیه ایست همچو قضایا احتمال صدق و کذب همچناں دارد که دیگر افراد قضیه. قائلش را همچناں بصدق و کذب وصف تواں کرد که قائلان دیگر اقوال را ازیں تقریر واضح شده باشد که تصدیق کاذب بقول باشد یا بفعل مستلزم کذب مصدق است. چه هر چه دلالت بر معنی قضیه کند هماں را قضیه گویند. تخصیص الفاظ چیست.

تفصیل اِجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ متعدی افعال (جو مفعول کو بھی چاہتے ہیں) کا رخ دو طرف ہوتا ہے۔ ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف۔ اوّل یعنی فاعل کے اعتبار سے وہ فاعل کی صفت ہوتا ہے اور دوسرے یعنی مفعول کے اعتبار سے مفعول کی صفت ہوتا ہے مگر جس وقت اتصاف مفعولی پیش نظر ہو تو اچھائی یا برائی جو کچھ بھی پیش نظر اور مقصد ہو تو ہر فعل میں اس کا لحاظ پیش نظر رکھنا چاہئے۔ مثلاً اگر کسی زمین میں خوب صورت مکان اگر بنانا چاہیں تو چاہئے کہ اس مکان کی خوبیوں کو حتی الامکان ملحوظ رکھیں جو کام بھی کریں اسی غرض سے کریں۔ لیکن ظاہر ہے کہ تمام چیزوں کا مجموعی حسن اور چیز ہے اور اجزاء کا تنہا تنہا حسن دوسری چیز ہے۔

پاخانہ اور پانی کی نالی فی حد ذاتہ بری ہیں لیکن بہ نسبت مکان کے خوبیوں اور ضروریات میں سے ہے۔ کیونکہ اگر کوئی مکان ہو اور اس میں اس قسم کی چیزیں (پاخانہ اور بدرد) نہ ہوں تو اس مکان کے نقصان اور قبح میں کسی شخص کو بھی کوئی تامل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر خط وخال کو اگر تنہا تنہا دیکھیں تو اس میں کوئی حسن نہیں ہے اور اگر مجموعے کی نسبت سے دیکھیں تو یہ سب عیوب حسن کا موجب اور منجملہ محاسن کے نظر آئیں گے پس اگر کسی حسین کی تصویر کاغذ پر کھینچیں اور بھوں، پلک اور خط وخال کو چھوڑ دیں تو یقیناً وہ تصویر حسن کے درجے سے گر جائے گی۔ اسی طرح اگر گھوڑے، گائے، اُونٹ اور بھیڑیئے کی تصویر کھینچیں تو...... دُم، سرین پر اور سینگ سر پر منقش کرنے چاہئیں اور اگر اتفاق سے اس قسم کے اعضاء کو چھوڑ دیں تو اس تصویر کو ناقص سمجھنا چاہئے اور اس کو معیوب خیال کرنا چاہئے لیکن یہی دُم اور سینگ اگر تصویر بنانے والے کے سُرین پر کھینچیں تو اس کی خوب صورتی برباد ہو کر رہ جائے گی۔

اب سننا چاہئے کہ دنیا میں اور دنیا والوں کے دِلوں میں جہالت اور کفر کی تخلیق، مفعولی صفت ہے یہاں پر مجموعۂ عالم کے حسن پر نظر ہے کہ (علوم) عقلی اور (علوم)

نقلی کے اشارے اس پر گواہ ہیں اگر نقل کے متعلق پوچھیں تو جملہ

فَتَبَارَکَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِیْنَ (سورۃ المؤمنون، آیت ۱۴)

پر نظر ڈالنی چاہئے اور نطفے کی خاص پیدائش سے اس جملے کے عام مفہوم کو ہاتھ سے نہ دینا چاہئے۔ غرض اس خدائے تعالیٰ کے خالق ہونے کی ''صفت احسنیت'' بھی اس خدائے تعالیٰ کی دوسری صفتوں کی مانند ثابت اور قدیم ہے اس کے پیش نظر ہر تخلیق میں مذکورہ احسنیت کو یقینی دخل ہے۔

خواہ وہ عالم کا مجموعہ ہو یا تنہا تنہا میں اور آپ ہوں۔ کیونکہ ہماری اور تمہاری مجموعی حیثیت صرف اس کے حسن کی رعایت کے چنداں لائق نہیں ہے۔ جتنی کہ مجموعۂ عالم کے مجموعی حسن میں۔ کیونکہ چھوٹے آدمی کی قدر و قیمت اس کے مرتبہ کے مطابق ہوگی اور بڑے آدمی کی قدر و قیمت اس کے وجود کے مطابق اور عقل اور اہل عقل کے نزدیک مجموعی ہیئت مقصود ہوگی اور دوسرے اجزاء اگر مطلوب ہوں گے تو وہ تابع اور بالعرض مقصود ہوں گے۔ نیچے سے اُوپر تک سب کو دیکھ لیں یہی قصہ نظر آتا ہے۔

کئی اجزائے لائی ہوئی دواؤں سے، مرکب مزاج مطلوب ہوتا ہے نہ کہ ہر دوا کا علیحدہ علیحدہ مزاج۔ انسانی جسم اور شیروانی کے اس پر پہننے سے مجموعی کیفیت مطلوب ہے نہ کہ تنہا تنہا انسانوں کے اعضاء اور اجزاء۔ اسی طرح مکان میں مجموعی ہیئت مقصود ہوتی ہے نہ کہ علیحدہ علیحدہ دالان اور باورچی خانہ اور اسی طرح اس پر خداوندی اشارے اس پر گواہ کلام اللہ میں موجود ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

''اللہ وہ ہے جس نے تمہارے لئے جو کچھ زمین میں ہے تمام پیدا کیا۔ پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا تو انہیں سات آسمان ٹھیک کر کے بنوائے۔''

''لکُمْ'' کے لام سے ظاہر ہے کہ یہ کائنات کی تمام چیزیں بنی آدم کی نوع سے تعلق رکھتی ہیں پھر اس پر استوی کے عطف سے اور استوی پر سوّی کے عطف سے اس معنی کی طرف اشارہ کر دیا کہ عالم بالا (اُوپر کی دنیا) بھی بنی آدم کی حاجت برآری کے لئے

ہے اس صورت میں تمام ایک لڑی میں پرو دیئے گئے اور دونوں کی مجموعی صورت اللہ کا مقصود بنی۔ ہاں اگر ہر ایک کی کوئی اور غرض اور منفعت ہوتی تو ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہ ہوتا تا آنکہ اجتماعی ہیئت اور اس کے ملحوظ رکھنے کی نوبت پہنچتی۔

غرض قرآن کریم کے منقولہ اشاروں اور عقل کی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ مقصود خداوندی اس کی مجموعی ہیئت اور اجتماعی کیفیت ہے۔ اس صورت میں کفر اور کذب اگرچہ اپنی ذات کی حیثیت میں بری چیزیں ہیں لیکن اضافی حسن ان کے دامنوں سے وابستہ ہے جیسا کہ گال پر سیاہ تل کسی رشک ماہ حسین کے چہرے پر حسن کی افزونی کا سبب ہوتا ہے اور پیچیدہ زلف سیاہ سانپ کی مانند اگرچہ اپنی حقیقت کی حد میں بدنما معلوم ہوتی ہے لیکن کسی چاند جیسے حسین چہرے کے ساتھ اس کا جو ربط اور اتحاد ہے اور اس کے حسن کی زیادتی میں جس قدر کہ دخل رکھتا ہے بیان سے باہر ہے۔

غرض یہ ہے کہ شخص اکبر (یعنی عالم) کا حسن بھی شخص اصغر (یعنی انسان وغیرہ) کی مانند اجتماع اضداد کے ساتھ صورت اختیار کرتا ہے۔ چنانچہ یہاں روشن چہرے اور زلف سیاہ جیسی معلوم اشیاء کے اضداد کے جمع ہونے سے ایک بہت خوب صورت ہیئت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح شخص اکبر (دنیا) میں ایمان اور کفر اور مؤمنوں اور کافروں کے جمع ہو جانے سے خوب صورتی کمال کو پہنچ جاتی ہے اور ان کے باہم مل کر اچھے سے زیادہ اچھے کی طرف رغبت بڑھتی ہے اور صدق و کذب اور علم و جہل کے جمع ہو جانے سے بہت خوب صورت نقش ظہور میں آتا ہے، اسی طرح خیر و شر اور نفع و ضرر کے اکٹھے ہونے سے اس چیز کی خوبی ایک سے ہزار گنا ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر لوگ ان بری صفتوں کو خود اختیار کریں تو مذمت اور ملامت کا نشانہ بن جائیں گے اور اس خدائے تعالیٰ کی حمد کرنا اور تسبیح پڑھنا یعنی خوبیوں کی جامعیت اور تمام برائیوں سے پاکیزگی جو اس کے لئے مسلم ہے یہ تمام کی تمام یک لخت غلط ہو جائیں گی اور خوب واضح ہے کہ کاذب کی ''تصدیق'' اور اس کے دعوے کا ''صدق'' بھی کذب کی قسموں

اور اکاذیب میں سے ایک کذب ہے۔ مثلاً اگر ہم فرض کریں کہ زید نے ایک غلط بات کہی تو اگر عمرو اس کی تصدیق کے لئے اُٹھ کھڑا ہوا اور کہنے لگا کہ زید نے سچ کہا اور زید کی یہ بات صحیح اور درست ہے تو جو عقل کا مادہ رکھتا ہوگا۔

اگر وہ حقیقت حال سے آگاہ ہے تو بلا تامل پکار اُٹھے گا کہ عمرو جھوٹ کہتا ہے کیونکہ یہ قول بھی کہ فلاں شخص درست کہتا ہے یا جھوٹ کہتا ہے۔ ایک قضیہ ہے جو دوسرے قضایا کی طرح سچ اور جھوٹ کا ایسا ہی احتمال رکھتا ہے جیسا کہ قضیہ کے دوسرے افراد۔ اس کے کہنے والے کو صدق اور کذب سے متصف کر سکتے ہیں جیسا کہ دوسرے اقوال کے کہنے والوں کو۔ اس تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ جھوٹے کی تصدیق خواہ قول سے ہو خواہ فعل سے۔ تصدیق کرنے والے کے جھوٹ کو مستلزم ہے۔ کیونکہ جو چیز قضیہ کے معنی پر دلالت کرتی ہے اسی کو قضیہ کہتے ہیں۔ الفاظ کی خصوصیت کیا ہے۔

امام رازی دربارۂ معجزہ

و ازیں جا است آں کہ امام رازی ماخذ ایں سخن را بجواب ہمہ شبہات کافی فہمید.

الغرض بلحاظ اتصاف مفعولی خلق جہالت و کفر و فسق و کذب و دیگر ذمائم مستلزم ہیچ ذم در حق خالق نمی تواں شد. اتصاف مفعولی بصفتی مستلزم اتصاف فاعل علی العموم نیست. اگر نقاشی نقشی زیبا یا نازیبا بردیوار کشد زیبائی یا نازیبائی صفت ہماں نقش است. یا بوجہ خوش نمائی یا بد نمائی صفت قرطاس اما بایں وجہ نقاش بد منظر را خوش پیکر نتواں گفت. و اگر خوش پیکر است بد منظر نخواہد گردید. باقی تفریق ایں امر کہ کدام صفت ازاں طرف بایں طرف مے رسد و کدام صفت ازاں ایں است و کدام ازاں آں بوجہ قلت فرصت نمی توانم. اما بتقریب عرض مثالی اشارہ بآں کردہ مے روم.

معجزے کے بارے میں امام رازی کا معاملہ

اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ امام رازی نے اس بات کے ماخذ کو تمام شبہات کے جواب میں کافی سمجھا۔ الغرض ''اتصاف مفعولی'' کے لحاظ سے جہالت، کفر، فسق کذب اور دوسری برائیوں کی تخلیق خالق کے حق میں کسی برائی کو مستلزم نہیں ہوتی۔ کسی صفت کے ساتھ ''اتصاف مفعولی'' عام طور پر ''اتصاف فاعلی'' کو مستلزم نہیں ہے اگر کوئی نقاش اچھا یا برا نقش دیوار پر کھینچے تو زیبائی یا نازیبائی اسی نقش کی صفت ہوگی یا خوش نمائی اور بدنمائی کی وجہ سے کاغذ کی صفت ہوگی لیکن اس وجہ سے بدصورت نقاش کو خوب صورت نہیں کہہ سکتے اور اگر نقاش خوب صورت ہے تو برے نقش کی وجہ سے بدصورت نہیں ہو جائے گا باقی اس اَمر میں فرق کرنا کہ اس طرف سے اس طرف کو کون سی صفت پہنچتی ہے اور کون سی صفت اس کی اپنی ہے اور کون سی اس کی جانب سے، قلت فرصت کی وجہ سے نہیں بتا سکتا لیکن اس کے قریب کرنے کے لئے ایک مثال کے ذریعہ اس کی طرف اشارہ کر کے روانہ ہوتا ہوں۔

مثال

آفتاب تاباں اگر به تنویر ارض جلوه آرای چرخ گرداں شود نور مِنْ حیث هُوَ ازاں طرف آید. اما مرتبۂ اتصاف ذاتی و لوازم آں ازجائ خود قدم نه بردارد . و ایں طرف اگرچه نور از آفتاب رسید اما تربیع وتثلیث وغیره تقطیعات که بمقتضاء اشکال صحنخانها ومناقد نور برروئے ایں نورفائض لا حق شودهمه ازیں طرف است آفتاب که فاعلی تنویر است ازیں گونا گونی برتر است. گو همه از نور افشانیش بظهور آید. لیکن چناں که اتصاف مفعولی مستلزم اتصاف فاعلی نیست آری نظر به قدرتش سرمایه مدح او باشد.

خصوصاً وقتیکه اتصاف مفعولی بصفتی که حسن باشد آں

صفت فی حد ذاته یاقبیح موجب حسن مجموعه شود همچناں اتصاف فاعلی بصفتی که قبیح بود موجب ذم و لوم فاعل شود.وجهش خود ظاهر است یعنی قبح صفت مفروض و مسلم بازبجانب موصوف اعنی فاعل ترکب نیست تا احتمال مداخلت وصف قبیح در حسن هیئت اجتماعی باشد. بجز آنکه فاعل هم گرفتار سزاء فعلی خود باشد.باقی ماند ایں که در کذب قبح چیست هر چند ایں سوال ازاں کس متصور است که فطرت سقیم داردنه سلیم و طبع واژگوں (دارد) نه مستقیم. اما ما نیز نظر بمصلحت چند خامه رامی فرسائیم.

مثال

روشن آفتاب اگرزمین کومنور کرنے کے لئے گھومنے والے آسمان پرجلوہ گرہوتونور اس حیثیت سے کہ وہ نور ہے اس طرف سے آئے گالیکن ''اتصاف ذاتی'' اوراس کے اوراس کے لوازم اپنی جگہ سے حرکت نہیں کریں گے اور زمین کی طرف اگرچہ نور آفتاب سے پہنچا ہے لیکن مربع اورمثلث وغیرہ قطعہ شدہ شکلیں جوکہ گھروں کے صحنوں کی شکلوں اوراس نور فائض کے اُوپرنور کے منافذ کے مقتضاء کی بناء پرلاحق ہوتی ہیں۔یہ سب شکلیں اسی زمین کی طرف سے ہیں۔

آفتاب جوکہ تنویر کا فاعل ہے اس گوناگونی سے بلند ہے اگرچہ یہ سب شکلیں اسی کی نورافشانی سے ظہور میں آتی ہیں۔لیکن جیسا کہ اتصاف مفعولی، اتصاف فاعلی کو مستلزم نہیں ہے ہاں اس کی قدرت پرنظر رکھتے ہوئے اس کی مدح کا سرمایہ بنے گا، خصوصاً اس وقت جبکہ اتصاف مفعولی کسی اچھی صفت کے ساتھ ہوتو وہ صفت فی حد ذاتہ حسن ہو یا قبیح مجموعے کے حُسن کا موجب ہوتا ہے اسی طرح اتصاف فاعلی اس صفت کے ساتھ جوقبیح ہو فاعل کی مذمت اور ملامت کا موجب ہوگی۔اس کی وجہ خود

ظاہر ہے یعنی فرض کی گئی اور مسلم صفت کا قبح۔ پھر موصوف یعنی ''فاعل ترکب'' کی جانب نہیں ہے تا کہ ہیئت اجتماعی کے حسن میں برے وصف کی مداخلت کا احتمال ہو سکے۔ سوائے اس کے کہ فاعل بھی اپنے فعل کی سزا میں گرفتار ہو جائے گا اور کیا ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ کذب میں کیا قباحت ہے۔ ہر چند کہ اس سوال کا تصور اس شخص سے کیا جا سکتا ہے جس کی فطرت صحت منداور سلیم نہ ہو اور اُلٹی طبیعت کا مالک ہو نہ کہ مستقیم کا۔ لیکن ہم بھی چند مصلحتوں کے پیش نظر قلم کو دوڑاتے ہیں۔

بودن صدق وکذب اَوّل در علم

صدق و کذب اَوّل در علم باشد. یعنی هرچه دانسته اندراست دانسته اند دریں مرتبه صدق کمال است چه خبر از صفتی وجودیاعنی صفت العلم مے دهد و هم چنیں کذب نقصان زیراکه مشعر بعدم آں است و آں مستلزم نفی اصل وجود و کمال آں. چه ایں همه صفات وجودی از لوازم ذات وجود بمعنی مابه الموجودیت اند و پیدا است که لوازم ذات، عام از ذات نباشندورنه تعدد علل بهر یک معلول لازم آید. چه لوازم ذات معلول ذات باشند و ظاهر است که توارد علل هم ممتنع است و کار پردازی یکی و بے کاری دیگر نیز ممنوع.

(۱) اَوّل ازاں جهت که اجتماع المثلین فی محل واحد اعنی اجتماع ذی صورتین فی صورة واحدة و اجتماع نوعین فی تشخص واحد یا اجتماع الجنسین فی فصل واحد لازم آید.

(۲) و ثانی ازاں جهت که بتخلف معلول از علت اقرار بذمه افتد. بالجمله لوازم ذات عام از ملزوم خود نبوندد ایں طرف موجودیت ذاتی خود مستلزم علم بذات خود است و همیں است که بهر ثبوت علم ضرورت وجود اَوّل افتاد. اگر اقتضاء ذاتی بمیان نبودی بلکه

اتصاف بالعرض بود همچو دیگر موضوعات بالعرض وجود
نیزواسطه تعقل عوارض خود وموقوف علیه آن نبودی. نظر بریں از
کذب فی العلم عدم العلم بمعنی مابه العلم اعنی صفت کاشفه لازم
آید. چه تحقق معلومات بطور یکه فرض کنند خواه بحقیقت یا
باندراج و اندماج آں در ذات باری تعالیٰ و موطن علم مسلم. و باز
حجابی بمیان نے. اگر بایں همه انکشاف روندهند حاصل کلام آں
باشد که مبداء انکشاف نیست و چوں آں نیست خود وجودهم نباشد
چه عدم معلول و لازم ذات برعدم علت و ملزوم دلالتی دارد که
منکرش بعالم نیست. ایں است حال صدق و کذب علمی.

صدق وکذب کا اوّل علم میں ہونا

کسی بات کا صدق یا کذب اوّل علم میں ہوتا ہے یعنی جو کچھ جانا ہے صحیح جانا ہے۔
اس مرتبے میں صدق کمال ہے کیونکہ وجودی صفت یعنی صفت علم کی خبر دیتا ہے اور اسی
طرح کذب، نقصان ہے کیونکہ کذب اس کمال کے نہ ہونے کی خبر دیتا ہے اور وہ اصل
وجود اور اس کے کمال کی نفی کو مستلزم ہے۔ کیونکہ یہ تمام وجودی صفات ذات وجود بمابہ
الموجودیت کے لوازم ذات سے ہیں اور ظاہر ہے کہ لوازم ذات، ذات سے عام نہیں
ہوتے ہیں ورنہ ہر ایک معلول کے لئے کئی علتوں کا ہونا لازم آئے گا کیونکہ لوازم ذات،
ذات کے معلول ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ کئی علتوں کا وارد ہونا بھی ممتنع ہے اور ایک
علت کا کام کرنا اور دوسری کا بیکار ہونا بھی ممنوع ہے۔ اوّل اس سبب سے کہ ایک جگہ دو
ایک جیسی چیزوں کا اجتماع یعنی دو صورتوں والی چیز کا ایک صورت میں، اور دونوعوں کا
اجتماع ایک تشخص میں یا دو جنسوں کا اجتماع ایک فصل میں لازم آتا ہے۔
اور دوسرے اس سبب سے کہ علت سے معلول کے تخلف کا اقرار ذمہ لگ جاتا
ہے بالجملہ لوازم ذات اپنے ملزوم سے عام نہیں ہوتے اور اس طرف موجودیت ذاتی

خود اپنی ذات کے علم کو مستلزم ہے اور یہی وجہ ہے کہ علم کے ثبوت کے لئے سب سے پہلے وجود کی ضرورت ہوئی۔ اگر اقتضاء ذاتی درمیان میں نہ ہوتا بلکہ اتصاف بالعرض ہوتا تو دوسرے موضوعات بالعرض کی طرف وجود بھی اپنے عوارض کے سمجھنے کا ذریعہ اور اس کا موقوف علیہ نہ ہوتا اس کے پیش نظر علم میں کذب سے عدم علم بمعنی ما بہ العلم یعنی صفت کاشفہ لازم آتی ہے کیونکہ معلومات کا تحقق اس طریقے سے کہ فرض کریں خواہ حقیقت میں یا اندراج واندماج کے ساتھ وہ باری تعالیٰ کی ذات اور موطن علم میں مسلم ہے اور پھر کوئی حجاب درمیان میں نہیں۔

اگر ان سب باتوں کے باوجود انکشاف نہ ہو تو کلام کا حال یہ نکلے گا کہ مبداء انکشاف نہیں ہے اور جب وہ نہیں ہے تو خود وجود بھی نہ ہوگا کیوں کہ لازم ذات اور معلول کا عدم، علت اور ملزوم کے عدم پر دلالت رکھتا ہے کہ اس کا منکر دنیا میں کوئی نہیں ہے۔ یہ ہے حال علمی صدق وکذب کا۔

صدق وکذب مقالی واخباری

(۲) دوم صدق و کذب مقالی و اخباری باشد بظاهر ایں جا حرجی نیست. چه عدم سفتی لازم نمی آید. بلکه در صورت وقوع ایں چنیں کذب از وتعالیٰ شانه قدرت بر اخبار کذب نیز همچو قدرت براخبارصدق ثابت خواهد شد. لیکن چوں نظر را قوی گردانند وعقل حق شناس را در پرده اش نشانند و بازبنگرند ان شاء الله ایں جا نیز هماں تماشا بنظر آید که در "کذب فی العلم" بود.

مقالی اوراخباری صدق وکذب

دوسرا صدق وکذب مقالی اور اخباری ہوتا ہے بظاہر یہاں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ کسی صفت کا صدق وکذب مقالی واخباری میں عدم لازم نہیں آتا ہے بلکہ اس تعالیٰ شانہٗ سے اس جیسے کذب کے واقع ہونے کی صورت میں کذب کے خبر دینے پر

قدرت بھی اخبار صدق پر قدرت کی مانند ثابت ہوگی۔ لیکن اگر نظر کو تیز کر دیں اور حق شناس عقل کو بھی اس کے پردے میں بٹھا دیں اور پھر دیکھیں تو اِن شاء اللہ یہاں بھی وہی تماشا نظر میں آئے گا جو کہ کذب فی العلم میں تھا۔

تفصیل اِجمال

تفصیل ایں اجمال اینکه کذب قولی و لفظی اگرچه بظاهر امری است وجودی اما مستلزم مضرت دیگران است و بهمیں وجه قبح عارض حال اوشد. ورنه قطع نظر ازیں حقیقت آں الفاظ نیز و کیفیت دلالت آنها برمعانی هماں سان است که در الفاظ اخبار صادقه باشد. و ازیں جا است آنکه در مواضعے که بجای مضرت منفعت بدنبال دروغ آید ایں قبح مبدل بحسن مے گردد. چنانچه برماهران کلام الله و حدیث پوشیده نخواهد بود. بالجمله قبح کذب قولی نه همچو قبح کذب علمی است بلکه در کذب علمی قبح ذاتی است. چه ایں کذب مستلزم عدم صفة العلم است و قبح کذب قولی عرضی است بوجه اقتران مضرت دیگران مورد ذم کافه انام باشد. اکنوں باید دید اگر نتیجه کذب مضرة محض است هیچگونه حسن نصیب او نباشد و اگر مضرت من وجه و منفعت من وجه ازوزاید موازنه میباید کرد.تا هرچه گراں تر باشد، از افراد هماں قسم شمرده شود.

تفصیل اِجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ کذب قولی اور لفظی اگرچہ ظاہر میں ایک وجودی اُمر ہے لیکن دوسروں کی مضرت کو مستلزم ہے اور اسی وجہ سے قبح اس کی حالت کو عارض ہوگیا۔ ورنہ اس حقیقت سے قطع نظر وہ الفاظ بھی اور معانی پر ان کی دلالت کی کیفیت اسی طرح ہے جو کہ اخبار صادقہ کے الفاظ میں ہوتی ہے۔

اور یہیں سے معلوم ہوا کہ جن مواقع میں مضرت کی جگہ جھوٹ کے پیچھے منفعت ﴿جیسے یوسف علیہ السلام کے آدمی نے یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کو"اِنَّكُمْ لَسَارِقُوْنَ" کہہ کر پکارا۔ یا ابراہیم علیہ السلام نے قوم کو جب وہ باہر عید منانے جارہے تھے مخاطب کر کے اِنّی سقیم کہا تھا۔ مترجم﴾ آتی ہے تو یہ قبح حُسن میں بدل جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن شریف اور حدیث کے ماہرین سے پوشیدہ نہ ہوگا۔ بالجملہ "کذب قولی" کا قبح، "کذب علمی" کی مانند نہیں۔ بلکہ "کذب علمی" میں ذاتی قبح ہے کیونکہ یہ کذب صفت علم کی نفی کو مستلزم ہے اور کذب قولی کا قبح عرضی ہے کیونکہ دوسروں کی مضرت کے مل جانے کی وجہ سے تمام دنیا کی مذمت کا وہ مورد بن جاتا ہے۔ اب دیکھنا چاہئے کہ اگر کذب کا نتیجہ محض مضرت ہے تو پھر اس کے نصیب میں کسی قسم کی اچھائی نہیں ہے اور اگر ایک وجہ سے تو مضرت اور ایک وجہ سے مضرت سے زیادہ منفعت پیدا ہوتی ہے تو موازنہ کرنا چاہئے۔ تا کہ جس کا پلہ بھاری ہو تو اسی کے افراد میں سے شمار کی جائے۔

قاعدہ موازنہ عقلی و نقلی

قاعده موازنه هم عقلی است وهم نقلی. از نقل اگر استفسار فرمایند. آیت "فَاَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهٗ" (القارعۃ، آیت ۶)

وآیت "فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَآ اِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا" (سورۃ البقرہ، آیت ۲۱۹)

را مطالعه باید فرمود و اگر از عقل پرسند قاعده استخراج مزاج نسخه مرکبه از ادویه مختلف المزاج را پیش نظر باید گذاشت. بالجمله ایذاء محض و ایذاء غالب از راحت که قدر زائد ازان هم ایذاء محض باشد قبیح محض و مکروه بالذات است. وچون نباشد که وقوع آں بی انتفاء رحمت که منجمله صفات کمال است و کمال او نزد هرخاص و عام مسلم صورت نه بندد.

و آنکه از خلق کفر و جهل وغیره درعالم وهم دگر بدل می آید جوابش از تدبر همیں تقریر واضح است. و اگر هنوز بخیر خفاء باشد من خود عرض کنم.

می باید شنید که خلق کفر و کذب و جهل در عالم بذات خود ایذا نیست آری انجام کار مستوجب ایذاء باشد. بازچوں تکمیل شخص اکبر که نفعی برتر ازاں نباشد وابسته بدامان اوست ایں نفع معارض آں نقصان و آں ایذاء چناں شد که نفع مسهل و ادویه بے مزه و نفع شگاف دُمّل وغیره بایذاایں اشیاء. بالجمله چنانچه درشگافتن دمل مقصود بالذات حصول شفا است که همه راحت هادر آغوش اوست لیکن اَوّلش ایذاء است و آخرش همه راحت و آسائش هم چنیں مقصود بالذات از خلق کفر و جهل وغیره تکمیل حال شخص اکبر و تتمیم کمال اوست. اما اوّلش قبیح است و انجامش حسن و جمال . بایں همه قبل نقشه کشی حسین و قبیح را وجودے بود نبودے. تا استحقاق قابلیت ایں و آں بهم رسیدی و گنجائش و هم ظلم و بخل از قابل بدل می بود آری شخص اکبر اعنی هیئت مجموعی همه عالم را که هم چو دیگر هیئات مجموعی مجموعه هائے دیگر مقصود بالذات باشد و اجزائ آں مقصود بالعرض در علم باری وجود سابق از اجزاء ست. چه آں علة غائی ست. و اجزاء علت مادی و علت غائی را اگرچه در وجودخارجی از علت مادّی تاخر باشد مگر در علم تقدمی است بدیهی گوئیا ایں جا انعکاس اوست که اعلیٰ اسفل گردید وچوں ایں چنیں است قبل تحقق اجزا در علم آں هیئت مجموعی را بوجه تحقق استحقاق

اجزاء بهم رسیدن عین اقتضای عقلی است . وهمیدم معروض شد که حسن صورت رانه تنها اجزاء حسنه بکار است بلکه اجزاء زشت و نازیبا که بمقتضاء تقطیع بکار باشند، در حصول حسن صورت هم چناں دخل دارند که اجزاء زیبا. و ایں هم ظاهر است که کفر و ایمان همچو دیگر ملکان و اخلاق انسانی از زیور آثار و مقتضیات ماهیت شخصیه مؤمن و کافر اند چنانچه مابین ملکه ذکاوت و غباوت و حسن خلق و بدخلقی و سخاوت و بخل و شجاعت و جبن و حلم وغضب و حیا و شوخ چشمی وغیره ملکات و قومی و اخلاق وما بین ارباب ایں ملکات تخلل جعل متصور نیست هم چنیں مابین ذات مؤمن و کافر وصف ایمان وکفر تخیل تخلل جعل خبر ازخلل دماغ مے دهد. چنانچه جمله

هُدىً لِّلْمُؤمِنِيْنَ .... وَ هُدىً لِّلْمُتَّقِيْنَ و آیت

وَاللّٰهُ لا يَهْدِىْ الْقَوْمَ الْكَافِرِيْنَ ...."وَاللّٰهُ لا يَهْدِىْ الْقَوْمَ لظّٰلِمِيْنَ"

نیز برلزوم ذاتی مرتبه بالقوة ایمان و کفر اگر فهم باشد دلالت دارد .

غرض چنانکه هر بالعرض را ازمابالذات ناگزیر است هم چنیں هر فعلیت را مرتبه بالقوة بکار. پس اگر ایں قوة در صاحب قوة ذاتی است فبها ورنه هر بالعرض را ضرورت ما بالذات است. مگر چنانکه بهرحرارت آتش در خارج ماخذو معدن دیگر بنظر نمی آید و نظر بریں اتصاف ذاتی آں بآں ظاهر مسلم شد ایں جانیز بهر ملکه کفر و ایمان همچو دیگر ملکات ماخذ و معدن و دیگر بنظرنمی آید. نظر بریں اقرار وصف ذاتی بودن ایں ها ضرور افتاد.

آری چنانکه بهرافروختن آتش ومزدن را مقرر ساخته اند هم

چنیں بھرا فروختن نور ایمان و نار کفر طرح ھدایت انبیاء علیھم السلامْ و وساوس شیطانی و انسانی انداختہ اند. اندریں صورت خلق ایمان و کفر و علم و جھل و صدق و کذب ابتداءً اعنی در مرتبہ ملک نہ بخلق جداگانہ صورت بستہ بلکہ ھماں خلق ذوات اھل ایں ملکات مستوجب ظھور ایں ھمہ صفات دراں ذوات شد. و بازایں ملکات بمقتضائے اسباب محرکہ کہ ایں جا بمرتبہ دمزدن بھر آتش باشد . مصدر آثار معلومہ از فعلیت ایمان و کفرشدند . مگردروغ خدا وندی بابندگان پس از تحقق ذوات بندگان است و پیدااست کہ ھر شی پس از تحقق خود استحقائی بھر رساند. گو آں استحقاق ایں جااز قسم استحقاق فقراء براغنیاء و اسخیاست نہ از قسم استحقاق بائع بر مشتری و اجیر برمستاجر و استحقاق احتیاج افاضہ خیر و نثار آں خواھد نہ برعکس آں. آری وقت نثار گاھی بفقیری زائد رسد. و فقیری محروم ماند و ھمچنیں گاھی خطاء گراں بھارا دامن چاک دامنی برنتابد.

بالجملہ بندہ سراپا احتیاج را حاجت کلاں اگر ھست ھمیں حاجت ھدایت است. اندریں صورت بجائے ھدایت اگر ازاں طرف بدروغ اضلال فرمایند ایں دروغ محض بغرض مضرت باشد کہ جز از بے رحماں نیاید. نہ بغرض رحمت و شفقت کہ کار رحمان است.

الغرض خلق مرتبہ ملک کذب و کفر و جھل قبل تحقق استحقاق اھل ملکہ است نہ بعد آں . تا افاضہ آں خلاف استحقاق آں باشد و موجب بے رحمی فھمیدہ شود. آری طلب حالی شخص اکبر کہ بوجہ احتیاج آں بآں چنانچہ معروض شدھویدااست دلیل

آنست که خلق کفر و کذب نیز منجمله آثار رحمت او تعالیٰ است وپس ازیں اگر فعلیت جهل مرکب در طبیعتی باشد از نارسائی ذهن اوست. یعنی جائیکه ذهن و فهم دیگراں مے رسد ذهن او نمی رسد و فعلیت جهل مرکبے که بوجه تغلیط خدا وندی و تلبیس او تعالیٰ باشد نعوذ بالله من امثال هذه الاقوال ظهور آں منتسب بنقصان ملکه او انتسابش بسوئے او تعالیٰ باشد اندریں صورت بجز آں که ایں کذب او تعالیٰ شانهٔ خبر از عدم صفت رحمت دهد راواز عدم علم و عدم وجود دیگر چه باشد. باقی ماند اسم ضار از اسماء حسنیٰ کار او ضرر مطلق است که نه تنها ضرر خالص اعنی آں که بوجهی امید نفع ازو نباشد از افراد اوست بلکه ضرر یکه بغرض نفع رسانیده شود مثل شگافتن دُمّل نیز از اقسام اوست.

غرض دریں اسم پاک دلالت بر بے رحمی نیست تا در تسلیم ایں عرض احقر تامل بدلی پیدا شود بلکه ایں ضرر رسانی نیز از تحریکات رحمت بے پایاں اوست و بریں قدرهم شواهد نقلی گواه اند. وهم دلائل عقلی دلالت دارند و در بسم الله و الحمدلله آوردن رحمٰن پس ازاسم ذات مشیر بآں است که رحمت اقدم صفات اوست. بازارشاد

"سَبَقَتْ رَحْمَتِیْ عَلٰی غَضَبِیْ"

ایں اشاره را تفسیر فرمود. و تقدم او خاص بر صفت غضب که اسم ضار از پیشکاران اوست دلالت نمود . و ظاهر است که دریں مواطن ایں تقدم و تاخر نه بر تقدم و تاخر زمانی راست می آید نه برتقدم و تاخر مکانی. چنانچه ظاهر است. و هم چناں تقدم و تاخر بالشرف را نیز دریں جا مساغ نیست. که ایں قسم فرق مراتب

دراختیار و ترک ورد و قبول بکار آید. اعنی هر کرا از خواستگاران نوکری مثلاً اقدم بالشرف دیدند آنرا بنوکری گرفتند و هر کرا کمتر ازاں فهمیدند آنرا جواب دادند و ظاهر است که ایں رد و قبول دریں جا متصور نیست که صفات او تعالیٰ همه مقبول و برگزیده اند. یکی هم متروک و مردود نیست آری اگر تقدم و تاخر ذاتی گیرند چناں که در دیگر صفات مثل علم و مشیت و اراده مثلاً بالبداهت بنظر می آید. البته ایں سبقت بکرسی می نشیند . لیکن اندریں صورت اقدم را علت و حاکم موخر گفتن لازم است و اقرار تحریک مذکور ضرور. آری شاید تصور اجتماع رحمت و غضب که در صورت اقرار تحریک مذکور متیقن است دشوار افتد. بهر رفع ایں دشواری یادگاری زمانه تادیب و تربیت خویش و دیگراں می باید کرد. آں طمانچه هائے پدر و اوستاددر پیرایۂ غضب چه رحمتها است که در برنمیداشت و اگر از عقل محض پرسیم تقریر جوابش ایں است که

در خزانهٔ خدا وندی همه خیر و برکت است شر و نقصان راتا بآںبدرگاه مقدس رسائی نیست . چه خزانۂ او تعالیٰ همیں وجود و کمالات وجود و آثار اوست که بالیقین از صفات او تعالیٰ باشند و پیدااست که دراں خزانه عیب و نقصانی باشد اَوّل اتصاف او تعالیٰ باد لازم آیدپس اگر ازاں خزانه به بنده همچناں ارزانی دارند که آفتاب از نورخود بزمیں حواله کرد رحمت باشد. چه دادن خیرهم اگر رحمت نباشد بازچه باشد. معنی رحمت همیں است که حاجت منداں را بداد و دهش بنوازند یا نواختن خواهند و ظاهر است که مخلوق همه تن محتاج اند و بهر نهج فقیر ازهر پهلوی حقائق

اوشاں احتیاج نمایاں است. اندریں صورت اَوّلین حرکت که ازاں طرف بظهور آید یعنی اَوّلین فعلیکه صادر شد همیں ایجاد و اعطاء وجود و توابع آں ست و سلب و اخذ اگر متصور است پس از اعطاء متصور است . آری اگر از خانۂ دگر بدریوزه گری ممکنات را ایں کمالات بدست می آمد گنجائش اخذ و سلب قبل. اعطاء هم ممکن بود. لیکن چوں قصه ایں چنیں است رحمت را منشا بجز ذات بابرکات امرخارجی باعتبار غیر نمی تواند شد . چه قبل ایجاد ممکنات نه ممکنات را وجود است نه غیر آنها را از شرکاء ذات بابرکات تا نشوونما ایں صفت و تحرک آں را بنام آں زند آری اگر بررحمت تقدم است. علم را تقدم است. اعنی علم احتیاج ممکنات را تقدم است. اندریں صورت علت فاعلی رحمت ذات بحت باشد. و علت قابلی آں معلومات آں و علم محرک اعنی واسطه فی الثبوت و ظاهر است که ایں همه سامان ازازل تا ابد بیک حال و یک منوال باشند. احتمال زوال نیست تا توقع بے کاری و تعطل رحمت بدل ذخیره کنند نظر بریں سلب و اخذاگر باشد از آثار رحمت و تحریکات او باشد . نه از تردیدات به رد.

بالجمله علت تامه از معلول خود قطع نتواں کرد و معلول از علت خود متخلف و منقطع نشود. نظر بریں دوام فعلیت رحمت در هر دوره ضرور است . آری گاهی در قابلات تضاد باشد و گاهی در مقبولات . در اَوّل تقدم بالشرف سرمایۂ ترجیح باشد. و در ثانی مزید قابلیت مرجح آید.

(۱) مثال اَوّل واقعۂ شگافتن دُمّل است یعنی بیمار و تیمار

دارو طبیب یاران غم گسار همه را نظر رحمت برهمه جسم بیمار است اما دمل وجسم باقی درباره قبول رحمت متضاد اند اگردمل را نگاه دارند همه جسم مثلاً فاسد می شود.اگر جسم را نگاه داشتن خواهند شگافتن ضرور است.

(۲) و مثال ثالی قصه آفتاب و شیشه های آتشیں و غیر آتشیں است یعنی از طرف آفتاب همه بیک مرتبه افتاده اند. اما قابلیت شیشۂ آتشیں خلافت احراق باودهانید و شیشه های دیگر همچناں محروم ماندند.

غرض گاهی رحمت براشرف موجب غضب بردیگراں مے گردد. آں اشرف هماں شخص اکبرباشدیا کسی دیگر از افراد بنی آدم مثل انبیاء و اولیاء هم چنیں گاهی ایصال نفع روحانی مضادنفع جسمانی باشد.اندریں صورت آں نفع را بگیرند مثلاً عافیت را یا اولاد را ویا مال را وآں نفع روحانی مثلاً مقامات و مدارج رفیعه را باو کرامت فرمایند و همیں طور ممکنات همه باخداوند جل مجده نسبت واحده دارند اما فرق قابلیت یکی نبی وولی گردید. دیگراں را همچناں محروم داشتند.

بالجمله ضرریکه ازاں رحمٰن مطلق به بندگان مے رسد و غضبیکه ازاں درگاه رحمت بایں طرف بجوش می آید همه از آثار رحمت او تعالیٰ باشداندریں صورت ضرر محض که هیچ نفع بعاقبت راو نه بسته باشند ازاں رحمٰن متصور نیست پس حال کذب در دین که بالیقین ضرر محض است به نسبت او تعالیٰ خیالی است محال و اگر کسی را دریں دعویٰ که کذب در دین و تلبیس در شرع ضررمحض است و شائبه نفع باومرتبط نیست تردد باشدجوابش ایں است بشنو.

قاعدہ موازنہ عقلی و نقلی

موازنہ کا قاعدہ عقلی بھی ہے اور نقلی بھی۔ اگر علوم نقلیہ قرآن وسنت سے معلوم کریں تو ''فَاَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهٗ'' (القارعۃ، آیت ۶) اور آیت ''فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ اِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا'' (سورۂ البقرہ، آیت ۲۱۹) کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ اور اگر قاعدۂ عقل کا سوال کریں تو مختلف مزاج کی دواؤں سے مرکب مزاج کے استخراج کا قاعدہ پیش نظر گذارنا چاہئے بالجملہ خالص ایذاء اور راحت پر غالب ایذاء کہ اس میں بھی زیادہ مقدار ایذاء ہوتی ہے محض قبیح اور مکروہ بالذات ہے اور کیوں نہ ہو کہ اس واقع ہونا اس رحمت کے انکار کے بغیر جو صفات کمالیہ میں سے ہے اور اس کا کمال ہر خاص وعام کے نزدیک مسلم ہے، صورت اختیار نہیں کرتا ہے۔ اور یہ کہ دنیا میں کفر اور جہل وغیرہ کے پیدا کرنے سے جو دوسرا وہم دل میں آتا ہے اس کا جواب اسی تقریر میں غور کرنے سے واضح ہے اور اگر ابھی پوشیدگی کی جگہ میں ہو تو میں خود عرض کرتا ہوں۔

سننا چاہئے کہ کفر، کذب، جہل کا دنیا میں پیدا کرنا بذات خود ایذاء نہیں ہے ہاں انجام کار ایذاء کا مستوجب ہوتا ہے پھر شخص اکبر (دنیا) کی تکمیل کہ اس سے زیادہ بڑھ کر اور کوئی نفع نہیں ہے اس کے دامن سے وابستہ ہے۔ یہ نفع اس نقصان کے مقابل ہے اور وہ ایذاء ایسی ہی ہے جیسا کہ مسہل اور بے مزہ دواؤں اور دُمّل وغیرہ کے شگاف کا نفع۔ ان چیزوں کی ایذاؤں سے بالجملہ جیسا کہ دُمل میں شگاف دینے سے مقصود بالذات شفاء کا حاصل کرنا ہے کہ تمام راحتیں اس کی آغوش میں ہیں لیکن ابتداء میں تکلیف پہنچتی ہے اور آخر میں تمام راحت اور آرام، اسی طرح کفر، جہل وغیرہ کے پیدا کرنے سے شخص اکبر (دنیا) کے حال کو مکمل کرنا اور اس کے کمال کو پورا کرنا ہے۔ لیکن اس کا اوّل قبیح ہے اور اس کا آخر حسن و جمال ہے۔ بایں ہمہ حسین و قبیح کے نقشہ کھینچنے سے پہلے حسین اور قبیح کا وجود نہ تھا نہ نمود تھی۔ تا کہ اس کی اور اُس کی قابلیت کا استحقاق بہم پہنچتا۔ اور قابل کی طرف سے بخل اور ظلم کا وہم دل میں آتا۔ ہاں شخص اکبر

یعنی تمام دنیا کی مجموعی ہیئت کو جو دوسرے مجموعوں کی مجموعی ہیئتوں کی مانند مقصود بالذات ہے اوراس کے اجزاء مقصود بالعرض ہیں، علم باری تعالیٰ میں وجوداجزاء سے پہلے ہے کیونکہ وہ علت ﴿علت غائی کسی چیز کی وہ علت ہوتی ہے جس کے لئے اس چیز کو بنایا جائے۔مثلاً کرسی بیٹھنے کے لئے اس کی علت غائی ہے اور جس چیز سے کوئی چیز بنائی جاتی ہے وہ علت ماڈی کہلاتی ہے۔جیسے کرسی کی علت مادی لکڑی یا تلوار کی لوہا۔مترجم﴾

غائی ہے اور علت مادی اور علت غائی کے اجزاء کو اگر چہ خارجی وجود میں علت ماڈی سے تاخر ہے مگر علم میں واضح تقدم ہے۔گویا کہ یہاں اس کا انعکاس ہے کہ اعلیٰ، اسفل ہو گیا۔اور جب بات اس طرح ہے تو علم میں اجزاء کے تحقق سے پہلے اس مجموعی ہیئت کو تحقق کیفیت عالم کی وجہ سے اجزاء بہم پہنچانے کا استحقاق بالکل عین اقتضاء ہے اورابھی عرض کیا گیا کہ صورت کے حسن کے لئے نہ صرف اجزاء حسنہ کی ضرورت ہے بلکہ برے اور بدصورت اجزاء جو کہ تراش وخراش کے تقاضے سے ضروری ہیں درکار ہیں، حسن صورت کے حصول میں ایسا ہی دخل رکھتے ہیں جیسا کہ خوب صورت اجزاء اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کفروایمان دوسرے انسانی اخلاق اور ملکات کی طرح مؤمن اور کافر کی ماہیت شخصیت کے تقاضے اور آثار ہیں۔چنانچہ ذکاوت اور غباوت، حسن خلق اور بدخلقی، سخاوت وبخل شجاعت اور بزدلی، حلم اور غضب، حیاء اور بے حیائی وغیرہ خصائل اور اخلاق وغیرہ کے درمیان اوران خصائل کے رکھنے والوں کے درمیان جعل ﴿یعنی اس کی کوئی اور علت قرار دی جائے۔مترجم﴾ کا بیچ میں آنا متصور نہیں ہے۔

اسی طرح مؤمن اور کافر کی ذات اور ایمان وکفر کے وصف کے درمیان جعل کے بیچ میں آنے کا خیال دماغ کے خلل کی خبر دیتا ہے چنانچہ جملہ:

"ھُدیً لِّلْمُؤمِنِیْنَ" "وَھُدیً لِّلْمُتَّقِیْنَ" اورآیت

"وَاللّٰہُ لَایَھْدِیْ الْقَوْمَ الْکَافِرِیْنَ"....."وَاللّٰہُ لَا یَھْدِیْ الْقَوْمَ الظّٰلِمِیْنَ"

بھی ایمان اور کفر کے مرتبہ بالقوہ کے ذاتی لزوم پر اگر فہم ہو، دلالت کرتے ہیں۔

غرض جیسا کہ ہر بالعرض کے لئے ما بالذات کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ اسی طرح ہر فعلیت کے لیے مرتبہ بالقوہ درکار ہے۔ پس اگر یہ قوت، قوت والے میں ذاتی ہے تو اچھا ہے ورنہ ہر بالعرض کے لئے ''ما بالذات'' کی ضرورت ہے مگر جس طرح کہ آگ کی حرارت کے لئے خارج میں اور کوئی معدن اور ماخذ نظر میں نہیں آتا ہے اور اس ظاہر کے ساتھ اس کے ذاتی اتصاف پر نظر رکھتے ہوئے مسلم ہوگیا، یہاں بھی کفر اور ایمان کے ملکہ کے لئے دوسرے ملکات کی مانند اور کوئی ماخذ اور معدن دکھائی نہیں دیتا۔ لہٰذا اس بات کے پیش نظر ان کے ذاتی وصف ہونے کا اقرار ضرور کرنا پڑا۔

ہاں جیسا کہ آگ جلانے کے لئے پھونکے مارنے کو مقرر کیا ہے اسی ایمان کے نور اور کفر کی آگ بھڑکانے کے لئے (علی الترتیب) انبیاء علیہم السلام کی ہدایت کی بنیاد اور شیطانی اور انسانی وسوسوں کی بنیاد ڈال دی ہے۔ اس صورت میں ایمان و کفر، علم و جہل، صدق و کذب کا پیدا کرنا ابتداء میں یعنی ملکہ کے مرتبہ میں نہ کہ مرتبہ خلق میں جداگانہ صورت اختیار کرے گا بلکہ ان اہل ملکات کی ذوات کا وہی خلق ان ذوات میں ان تمام صفات کے ظہور کا مستوجب ہوا، اور پھر یہ ملکات اسباب محرکہ کے مقتضاء کے مطابق جو یہاں آگ میں پھونکیں مارنے کے مثل ہے۔

ایمان اور کفر کی فعلیت کی وجہ سے آثار معلومہ کا مصدر بن گئے۔ مگر خدائے تعالیٰ کا بندوں کے ساتھ دروغ بندوں کی ذاتوں کے تحقق کے بعد ہے اور ظاہر ہے کہ ہر چیز اپنے حقیقت میں آنے کے بعد کوئی حق حاصل کرتی ہے اگرچہ وہ مستحق ہونا یہاں پر فقراء کا مال داروں پر سخی لوگوں پر استحقاق کی قسم سے ہے نہ کہ بائع کے مشتری پر اور مزدور کے کام کرانے والے پر استحقاق کی قسم سے اور استحقاق خیر کے فیض اور اس کے نچھاور کرنے کی ضرورت کو چاہتا ہے نہ کہ اس کے برعکس۔ ہاں نثار کے وقت کبھی کسی فقیر کو زیادہ پہنچ جاتا ہے اور کوئی فقیر محروم رہ جاتا ہے۔ اور اسی طرح کبھی قیمتی عطیہ کو کسی چاک دامن کا دامن برداشت نہیں کرسکتا۔

بالجملہ سراپا احتیاج بندے کو اگر کوئی بڑی حاجت ہے تو وہ یہی ہدایت کی حاجت ہے۔ اس صورت میں ہدایت کی جگہ اگر اس طرف سے دروغ کے ساتھ گمراہ فرمائیں تو یہ دروغ محض مضرت کی غرض سے ہوگا جو کہ بے رحموں کے سوا اور کسی سے نہیں ہوسکتا نہ کہ راحت اور شفقت کی غرض سے جو کہ رحم کرنے والوں کا کام ہے۔

الغرض کذب، کفر اور جہل کے ملکہ کے مرتبے کا پیدا کرنا اہل ملکہ کے استحقاق کے تحقق سے پہلے ہے نہ کہ اس کے بعد تاکہ ان کا فیض اس کے استحقاق کے خلاف ہو اور بے رحمی کا موجب سمجھا جائے۔ ہاں مجموعہ عالم کا زبانِ حال سے (ان صفات ذمیمہ) کو طلب کرنا جو کہ اس کے ان کی طرف احتیاج کی وجہ سے جیسا کہ عرض کیا گیا ظاہر ہے اس بات کی دلیل ہے کہ کفر اور کذب کی تخلیق بھی منجملہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کے آثار میں سے ہے اور اس کے بعد بھی اگر جہل مرکب کا بالفعل وجود کسی طبیعت میں ہو تو یہ اس کے ذہن کی نارسائی کی وجہ سے ہے۔ یعنی جس جگہ کہ دوسروں کا ذہن اور عقل پہنچتے ہیں اس کا ذہن نہیں پہنچتا ہے۔ اور ایسے جہل مرکب کا بالفعل ہونا جو خداوندی تغلیط اور اس کی تلبیس کی وجہ سے ہو ہم ان اقوال سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں اس کا ظاہر ہونا اس کے ملکہ کے نقصان کے ساتھ متعلق نہ ہوگا بلکہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگی۔ اس صورت میں بجز اس کے کہ یہ اس بلند شان خدا کا کذب صفت رحمت نہ ہونے کی خبر دیتا ہے اور وہ عدم علم اور عدم وجود کی اور اس کے سوا کیا ہے۔

رہا اسم "ضار" اللہ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہے تو اس کا کام مطلق ضرر ہے جو کہ نہ صرف خالص ضرر، یعنی وہ ضرر کہ کسی صورت میں بھی اس سے نفع کی اُمید نہ ہو، اس کے افراد میں سے ہے بلکہ وہ ضرر مراد ہے جو کہ نفع کی غرض سے پہنچایا جائے جیسا پھوڑے کا آپریشن بھی اسی کے اقسام میں سے ہے۔

غرض اس پاک نام میں بے رحمی پر دلالت نہیں ہے تا آنکہ احقر کی اس عرض کے مان لینے میں دل میں کوئی تامل پیدا نہ ہو بلکہ یہ ضرر پہنچانا بھی اس کی بے انتہا رحمت کی

تحریکات میں سے ہے اور اتنی بات پر نقل کے گواہ بھی موجود ہیں اور عقل کے دلائل بھی دلالت کرتے ہیں اور بسم اللہ اور الحمد للہ میں اسم ذات (یعنی اللہ) کے بعد ''رحمٰن'' کا لانا اس کی طرف مشیر ہے کہ رحمت اس کی سب سے زیادہ مقدم صفات میں سے ہے پھر ارشاد ''میری رحمت میرے غضب پر سبقت لے گئی'' میں اس اشارے کی تفسیر فرمادی۔ اور اس کے صفت غضب سے مقدم ہونے پر کہ ''ضار'' کا اسم اس کے پیشکاروں میں سے ہے، رہنمائی کردی۔ اور ظاہر ہے کہ ان مواقع میں یہ تقدم اور تاخر نہ تو تقدم و تاخر زمانی پر چسپاں ہوتا ہے نہ تقدم و تاخر مکانی پر۔ چنانچہ ظاہر ہے اور اسی طرح شرف کی وجہ سے تقدم و تاخر کے لئے بھی یہاں گنجائش نہیں ہے کہ اس قسم کا فرق مراتب اختیار اور ترک اور ردوقبول میں کام آیا کرتا ہے یعنی جس کسی کو نوکری کے طلب گاروں میں سے فضیلت کے اعتبار سے زیادہ مقدم دیکھا۔ اس کو نوکری میں لے لیا اور جس کسی کو اس سے کم تر سمجھا اس کو انکار کردیا۔ اور ظاہر ہے کہ یہاں یہ رَد اور قبول متصور نہیں ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی تمام صفتیں مقبول اور پسندیدہ ہیں۔

ایک بھی چھوڑ دینے اور رد کردینے کے قابل نہیں ہے ہاں اگر (صفات خداوندی میں) تقدم (آگے ہونا) اور تاخر ذاتی (پیچھے ہونا) مانیں جیسا کہ دوسری صفات مثلاً علم، مشیت اور اِرادہ میں بدیہی طور پر نظر آتا ہے تو یقیناً یہ سبقت اپنی کرسی پر ٹھیک بیٹھتی ہے لیکن اس صورت میں مقدم کو مؤخر کی علت اور اس کا حاکم کہنا ضروری ہے اور مذکورہ تحریک کا اقرار بھی لازم ہے۔ ہاں رحمت اور غضب دونوں کے جمع ہونے کا تصور جو کہ مذکورہ تحریک کے اقرار کی صورت میں یقینی ہے دشوار ہو جائے گا، اس دشواری کو دُور کرنے کے لئے دوسروں کی اور اپنی تربیت اور تادیب کا زمانہ یاد کرنا چاہئے غصے کی شکل میں وہ باپ اور استاد کے طمانچے کیا رحمتیں ہیں جو ان کے غصے کے پہلو میں نہ تھیں اور اگر صرف عقل سے پوچھیں تو اس کے جواب کی تقریر یہ ہے:

خدا کے خزانے میں تمام بھلائیاں اور برکتیں ہیں شرارت اور نقصان کی اس کی

مقدس بارگاہ میں رسائی نہیں ہے کیوں کہ خدائے تعالیٰ کا خزانہ یہی وجود اور وجود اور وجود کے کمالات اور ان کمالات کے آثار ہیں جو کہ یقیناً اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں اور ظاہر ہے کہ اگر اس خزانے میں کوئی عیب یا نقصان ہوگا تو پہلے اس عیب اور نقص کے ساتھ اللہ کا متصرف ہونا لازم آتا ہے۔ پس اگر اس خزانے سے بندے کو بھی اسی طرح بخشش فرمائیں جیسا کہ سورج نے اپنے نور کو زمین کے حوالے کیا ہے تو یہ رحمت ہوگی کیونکہ خیر کا دینا بھی اگر رحمت نہ ہوگا تو اور کون سی چیز رحمت ہوگی، رحمت کے بھی معنی یہی ہیں کہ ضرورت مند لوگوں کو سخاوت اور بخشش سے نوازیں یا نوازنا چاہیں اور ظاہر ہے کہ مخلوق سرتاپا محتاج ہے اور ہر صورت میں فقیر اور مخلوق کے حقائق کے ہر پہلو سے احتیاج نمایاں ہے اس صورت میں سب سے پہلی حرکت جو اس طرف سے ظہور میں آتی ہے یعنی سب سے پہلا فعل جو کہ صادر ہوا یہی ایجاد اور وجود اور وجود کے تابع رہنے والی چیزوں کی بخشش ہے اور کسی چیز کا چھین لینا اور لے لینا اگر خیال میں آسکتا ہے تو بخشش کے بعد ہی خیال میں آسکتا ہے۔

ہاں اگر کسی دوسرے کے گھر سے بھیک مانگ کر یہ کمالات حاصل ہوئے تھے تو لے لینے اور چھین لینے کی گنجائش عطاء کرنے سے پہلے بھی ممکن تھی لیکن جب قصہ اس طرح ہے تو رحمت کا منشاء ذات بابرکات کے سوا کوئی بیرونی اَمر یا کسی غیر کے اعتبار سے نہیں ہوسکتا ہے۔ کیونکہ ممکنات کے ایجاد سے پہلے نہ تو ممکنات کا وجود ہے نہ ان کے غیر کا۔ ذات خداوندی کے شرکاء میں سے کہ اس صفت اور اس صفت کے تحرک اور نشو ونما کو اس کے نام سے منسوب کردیں۔ ہاں اگر رحمت پر اوّلیت ہے تو علم کو اوّلیت حاصل ہے یعنی ممکنات کی احتیاج کے جاننے کو تقدم حاصل ہے اس صورت میں رحمت کی علت فاعلی خدا کی ذات ہوگی اور اس کی علت قابلی اس کی معلومات ہوں گی۔ اور تحریک میں لانے والا علم واسطہ فی الثبوت ہوگا اور ظاہر ہے کہ یہ تمام سامان ازل سے ابد تک ایک ہی حالت اور ایک ہی طریقے پر ہوں گے۔ ان کے زائل ہونے کا

احتمال نہیں ہے تا آنکہ بیکاری کی توقع اور رحمت کے تعطل کی توقع دل میں رکھیں۔ اس کے پیش نظر چھین لینا اور لے لینا اگر ہوگا تو اس کی تحریکات اور رحمت کے آثار میں سے ہوگا، نہ رد کے ذریعہ تردیدات میں سے۔

الحاصل علت تامہ کو اپنے معلول سے جدا نہیں کر سکتے اور معلول اپنی علت سے جدا اور منقطع نہیں ہوسکتا۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے رحمت کے عمل کی ہمیشگی ہر دور میں ضروری ہے۔ ہاں کبھی قابلات میں تضاد ہوتا ہے اور کبھی مقبولات میں۔ اوّل یعنی قابلات میں تقدم بالشرف ترجیح کا سبب ہوتا ہے اور دوسری یعنی مقبولات میں مزید قابلیت مرجح ہوتی ہے۔ پہلی کی مثال دُمّل کے آپریشن کا واقعہ ہے یعنی بیمار اور تیمار دار اور ڈاکٹر اور غمگسار دوست سب کی عنایت کی نگاہیں بیمار کے تمام جسم پر لگی ہوتی ہیں لیکن دُمل اور باقی جسم قبول رحمت کے بارے میں متضاد ہیں۔ اگر دمل کو رہنے دیں گے تو تمام جسم ہی تباہی کے منہ میں جا پڑے گا اور جسم کو محفوظ رکھنا چاہیں تو اس کا آپریشن ضروری ہے۔

اور دوسری یعنی مقبولات میں تضاد کی مثال آفتاب اور آتشی اور غیر آتشی شیشوں کی ہے۔ یعنی آفتاب کی طرف سے تمام شیشے ایک ہی درجے میں واقع ہوئے ہیں کہ سب پر اپنی روشنی ڈالتا ہے لیکن آتشی شیشے کی قابلیت نے اس کو جلا ڈالنے کی خلافت دلائی اور دوسرے غیر آتشیں شیشے جلا ڈالنے کی خلافت سے محروم رہے۔

غرض کبھی اشرف پر رحمت کرنا دوسروں پر غضب کا موجب بن جاتا ہے۔ وہ اشرف (افضل) وہی شخص اکبر (مجموعہ ہیئت عالم) ہوتا ہے یا بنی آدم کی اولاد میں سے کوئی دوسرا جیسے انبیاء اور اولیاء اشرف ہوتے ہیں۔

اسی طرح کبھی روحانی فائدے کا پہنچانا جسمانی فائدے کے خلاف ہوتا ہے اس صورت میں اس فائدے کو چھین لیتے ہیں۔ یعنی عافیت کو یا اولاد کو اور یا مال کو اور وہ روحانی نفع مثلاً بلند مقامات اور درجات بلند بندے کو عطاء فرما دیتے ہیں اور اسی طریقے سے تمام ممکنات خداوند جل مجدہ سے ''نسبت واحدہ'' رکھتے ہیں۔ فرق

استعداد کی وجہ سے ایک نبی اور ولی بن گیا اور دوسروں کو اسی طرح محروم رکھا۔

الحاصل جو ضرر کہ اس رحمٰن مطلق کی طرف سے بندوں کو پہنچتا ہے اور وہ غضب جو اس درگاہ رحمت سے اس طرف کو جوش میں آتا ہے سب اللہ تعالیٰ کی رحمت کے آثار میں سے ہوتے ہیں۔ اس صورت میں خالص ضرر جس کے آخر میں کوئی فائدہ مرتب نہ ہو اس رحمٰن سے خیال میں بھی نہیں آسکتا ہے۔ لہٰذا دین میں کذب کا حال جو کہ یقیناً خالص ضرر ہے اللہ تعالیٰ کی نسبت ایک خیال محال ہے اور اگر کسی کو اس دعوے میں کہ دین میں کذب اور شریعت میں تلبیس خالص ضرر ہے اور اس سے نفع کا کوئی حصہ وابستہ نہیں ہے، تردد ہو، اس کا جواب یہ ہے:

جواب

بعد کذب خدا وندی در دین ظاهر است که هدایت راه حق اصلا ممکن نیست. چه دین نام مرضیات حق است و پیدااست که مرضیات و غیر مرضیات ما نیز بے اظهار ما بمنصۂ ظهور نمی توانند رسید تا بمرضیات و غیر مرضیات او تعالیٰ چه رسد. پس چون خود خدا وند کریم مرضی را غیر مرضی نام نهاد و غیر مرضی را لقب مرضی داد طریقۂ اطلاع آن بالیقیں مسدود شد. باز اگر مواخذه فرمودند ضرر محض بودن خود واضح گشت. و اگر هیچ نه پرسیدند فرق مرضی وغیره مرضی غلط برآمد. چه ایں فرق لازم است که موجب فرق معامله فیما بین خدا وند تعالیٰ و بندگان او باشد و کم از کم از مراتب ایں فرق ایں است که بر موافق مرضی راضی شوند و بر مخالف نا خوش گردند. مگر ظاهر است که خوشی صاحب اختیار که اندیشه از گردش روزگار ندارد و وهم افلاس جانش بلب نیاز وچه قدر موجب کامیابی ها است و هم چنیں نا

خوشی ایں چنیں بادشاہ بادشاھاں کہ نہ پاس کسی دارد و نہ ہراس از کس چہ بلاسرمایہ رنج و بے تابی ھا است و ایں خیال کہ از افعال و احوال بندگاں فعلی و حالی نہ موافق مرضی است و نہ مخالف رضائے او تانوبت بایں کامیابی و بے تابی رسد ناشی ازاں است کہ خدا تعالٰی را نہ علیم بھرحال و ہر کارمے دانند و نہ قدیر صاحب اختیار.

ربط قدیم و حادث را اگر دریا بند خود بخود آشکارا شود کہ علم او ازھمہ علوم پیش است و قدرت او ازھمہ قدرت ھا بیش. علوم و قدرت ھائے باھمہ از انتزاعیات علم و قدرت او تعالٰی اند و جملہ کمالات ما بہ کمالات او تعالٰی ربطی دارند کہ کرۂ نور را کہ محیط آفتاب است. اعنی حاصل اجتماع اشعہ خارجہ را ازاں بنور ارض چناں کہ ایں ناشی ازاں است و آں منشاء انتزاع ایں. ہم چناں کمالات ما ناشی ازاں باشند و او منشاء انتزاع کمالات ما. و ایں ہم پیدا است کہ حسن و قبح ھیاکل ممکنہ ہم چو فرق دائرہ و مثلث وغیرہ اشکال از لوازم ذات آں ھیاکل است. بانکشاف ھیاکل ممکنہ و تقطیعات امکانیہ انکشاف ایں فرق نیز ضرور است و ظاھر است کہ پسند آمدن حسن پس از انکشاف و ناپسند آمدن قبیح از ضروریات است. و چوں قصہ ایں چنیں است قدرت تا مہ چرا بیکار خواھد نشست. بالضرور کار خود کردچہ علت تامۂ تحرک او بتمام اجزائہ موجود بہ مقتضائے ایں پسند آمدن و ناپسند آمدن ہر یکے را بطوری جدا زیر تصرف خواھد گرفت. چوں ازیں ھمہ فارغ شدیم باز پس می باید رفت. در صورت کذب فی الدین حال منافع آخرت معلوم شد باقی ماند منافع دنیا حال آں نیز نزد اھل عقل

واضح است چه حقائق اشیاء از تبدل امکنه و از منه متبدل نشوند. آتش دریں زمان و مکان یاد راں بهرحال آتش است و هم چنیں لوازم ذات از تبدل مذکور مورد تغیر نشود. پس چوں خدا تعالیٰ هموں است که بود و حقائق ممکنه هماں هستند که بودند بازدنیا و آخرت همه در قبضۂ اقتدار او تعالیٰ است. اندریں صورت هماں آش درکاسه باشد و همیں است که فرموده اند.

"وَمَآ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ" (سورۂ شوریٰ، آیت ۳۰)

لیکن در صورت صدق او فی الدین راه یابی قابلاں متصور بود. در صورت کذب همه برابر شدند. نظر بریں توقع آں الطاف هم نماند که بوجه اعمال صالحۂ صلحاء نثار عالم بود. و باختلاط آں با مصیبات مذکوره حال عالم چناں می شود که باختلاط نور و دخان حال مکان. بلکه اندریں صورت هر کس گرفتار مصیبت باشد و نام راحت هم نشود.

و ایں را هم بگذارید احکام خدا وندی از رُوح تا بدن و از اعمال تا اموال همه را فراگرفته به نسبت هر یکے حکمی است جدا. غرض دین را وسعتیست ازیں تا ازاں و مراعات آں احکام در معاملات بالیقین تدبیری است که هزار فساد و مکوک نقصانات دنیا را برهم زد. چنانچه از ملاحظه احکام متعلقه بمعاملات نکاح و بیوع و اجارات هویدا است، غرض مقتضاء احکام علام آسائش کافه انام است. اگر بالفرض والتقدیر دریں ازاں طرف بدروغ راه نمایند ایں همه رفاه مبدل بآزار شود. و اگر بالفرض نفعی بهم رکابی مضرات بے پایاں رسید چه رسید. یک لاکھ روپیه گرفته اگر خر مهره حواله کردند چه کردند و باز آں

نفع را بمقابله آزار دارالبوارنهند این نسبت یک طرف باوج بلندو از یک طرف بحضیض پست خواهد رسید.

پس از وضع خر مهره همه آزار محض باشد بالجمله بعد تسلیم انکشاف حسن و قبح و وجود قدرت عدم نفوذ مشیت بخیال همان کسان آید که از عقل بهره ندارند. این است حال نفع و ضرر کذب خدا وندی بنسبت افراد نوع بنی آدم باقی ماند وهم دگرآن اینکه اگر نفع افراد بنی آدم باین کذب گره نخورده باری چه عجب که منفعتی در حق شخص اکبر در ودیعت نهاده باشند.

جوابش اینست که درین قدر موافق و مخالف همه یک زبان اندکه ظلم و آزاد و امثال این کار قبیح بالذات اند. بذات خود حسنی در برند ارند. اگر حسنی غازه روی آنها است همه بالعرض باشد نه بالذات مگر آن غیر در صورت مفروضه هیئت مجموعی شخص اکبر باشد. حال او اینست که او بایجاد انواع و قوی و ملکات آنها تکمیلی یافت . پس ازاں اگر فعلیتی بظهور آید همه از آثار آن باشد نه اجزاء آن . مثلاً چشم و گوش وغیره قوی ما وشمارا عنایت کردند. مرتبه قوت این قوی از اجزاء ماست . اما این آثار آنها اعنی دیدار و استماع را از اجزاء شمردن، کار خرد منداں نیست. خبر از بے خبری مے دهد.

چون حال آثار مذکوره این است که اطلاق اجزاء براں درست نیست حالاں که خود از ذات و صفات او ناشی است. حال اطلاق اجزاء بر عوارض خارجیه که از خارج ناشی شده باین طرف آمده اند خود معلوم شد. اکنون باید دیدکه کذبے که از وتعالیٰ نعوذ باللہ صادر شود و بجانب بندگاں آید از کدام قسمت است.

آنانکه عقلی رسا دارند خود میدانند که ناشی از خارج است و بربندگان یا شخص اکبر واقع شده، نظر بریں جزء ماهیت ایں یاآں نتواں خواند و ظاهر است که حسن و قبح وابسته باجتماع اجزاء مختلفه باوضاع متناسبه است نه باجتماع عوارض. مثلًا چشم و گوش و بینی باوضاع مناسبه معلومه که ایں زیر است و آں بالا بهم پیوسته صورتی پیدا مے کنند. و آں صورت بوجه اختلاف اوضاع و اشکال گاهی حَسَن مے گردد و گاهی قبیح. اما اُمور خارجیه یا عروض عوارض دریں حسن و قبح مدخل ندارند و اگر بعض جا دخل دارند همیں دارند که اگر از پیشتر حسن است قبیح گردانند و اگر قبیح است حسن گردانند. مثلاً در صورتی زیبا چشمی ثالث افزایند ظاهر است که آں حسن بے مثال اکنوں بدتر از شکل دجال باشد. و اگر فرض کنیم بهمه نهج صورتی زیبا است اما یک چشم نیست. اندریں صورت اگر چشمی دگردادند و بجای خالی نهادند آں قبح مبدل بحسن شدو حاصل هماں شدکه همه اجزاء فراهم شدند لیکن جائیکه اطلاق اجزاء بر اُمورخارجیه درست نبود اقرار کمال شی معلوم قبل لحوق امور خارجیه لازم آید. ورنه ازیں هم چه کم که ایں امورخارجیه را جزء آں نخوانند . آں شی بذات خود کامل باشد یا ناقص. بالجمله دریں چنیں مواقع آں اُمورخارجیه را در حسن و قبح او دخل نباشد. و چوں باشد که ایں امور اندریں صورت منجمله مبائنات و منفصلات باشند چنانچه ظاهر است خصوصاً در "ما نحن فیه" اعنی کذب باری تعالیٰ به نسبت مخلوقات ظاهر است که آں صفت جناب باری است نه جزء یا وصف مخلوقات و پیدا است که صفت مبائن نیز مبائن و

منفصل بود مگر در تبائن مخلوقات و خالق کائنات کلامی نیست. نظر بریں در تبائن کذب او تعالیٰ نیز به نسبت مخلوقات چه گفتگو باشد . باقی ماند اثر کذب او تعالیٰ در مخلوقات آں همه شر است نه خیر. چه منافع دینی باشند یادنیوی اگر موقوف بر معامله های باهمی است همه محتاج راست بازی باشند. گفتار دروغ همه منافع را برهم زدند. و آنهم گفتار دروغ حضرت خدا وند عالم که باز اصلاح آں بطوری ممکن نیست. پس از خدا اعتماد راستی برکیست وامید رسائی فهم از کدام. اگر خدانخواسته خود خدا وند تعالیٰ دروغ اختیار فرمایند موافق مصرع مشهور "و لن یصلح العطار ما افسد الدهر" بهیچ طور مدافعت ضرر ایں دروغ نتواں شد. و قبح اضرار از اولیات و بدیهیات است. و جائیکه اضرار پسندیده اند نظر بذات او نه پسندیده اند بلکه باعتبار آثار او پسندیده اند. یعنی نظر بر منافعیکه بالعرض ازاں می زایند پسندیده اند. چوں امثله امثال ایں مضمون در اوراق گذشته مسطور شدند حاجت تکریر نیست.

القصه قبح اضرار ذاتی است و چوں نباشد ازمعارضات عمده صفات وجودی است. اعنی رحمت. در صورت تجویز کذب باری تعالیٰ اضرار نوع انسانی تا بحدی که زیاده ازاں متصور نیست و اصلاحش متوقع نے، چناں نمایاں است که احتیاج بیان ندارد و دریں صورت فردی از افراد انسانی نماند که مبتلاء ایں بلا نشود.

اکنوں بهوش باید دید که واٰنتیکه خیر محض و خوبی خالص در یک نوع عظیم موجب حسن هیئت مجموعی آں نوع نتواں شد. شر محض و زبونی خالص چوں نه موجب نازیبائی خواهد شد.

جواب

دین کے بارے میں نعوذ باللہ خدا کے کذب کے بعد ظاہر ہے کہ راہ حق کی ہدایت قطعاً ناممکن ہے کیونکہ دین تو اللہ کی مرضیات کا نام ہے اور واضح ہے کہ ہماری پسندیدہ اور غیر پسندیدہ چیزیں بھی ہمارے ظاہر کرنے کے بغیر منصۂ شہود پر نہیں پہنچ سکتی ہیں تو اس اللہ تعالیٰ کی مرضیوں اور نا مرضیوں تک رسائی کیا ہو سکتی ہے۔ پس جب اللہ تعالیٰ نے ہی مرضی کا نام غیر مرضی رکھ دیا اور غیر مرضی کو مرضی کا لقب دے دیا تو اس کی اطلاع کا طریقہ یقیناً مسدود ہو گیا۔ پھر اگر مواخذہ کریں تو ضرر کا خالص ہونا خود واضح ہو گیا اور اگر کوئی مواخذہ نہ کیا تو مرضی اور بے مرضی کا فرق غلط نکلا۔ کیوں کہ یہ فرق جو کہ خدا وند تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان فرق کا موجب ہے لازم ہے اور اس فرق کے درجوں میں سے کم سے کم درجہ یہ ہے کہ جو چیز مرضی کے موافق ہو اس سے راضی ہو جائیں اور جو مخالف مرضی ہو اس سے ناخوش ہوں۔ مگر ظاہر ہے کہ صاحب اختیار کی خوشی جو کہ زمانے کی گردش کا کوئی اندیشہ نہیں رکھتی اور افلاس کا وہم اس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا کس قدر کامیابیوں کا موجب ہے اور اسی طرح ایسے بادشاہوں کے بادشاہ کی ناخوشی جو نہ کسی کا لحاظ کرتی ہے اور نہ کسی سے اس کو خوف ہے وہ کس قدر سخت رنج اور بے چینیوں کا سامان ہے اور یہ خیال کہ بندوں کے حالات اور افعال میں سے کوئی فعل اور کوئی حال نہ تو مرضی کے موافق ہے اور نہ اس کی رضا مندی کے مخالف کہ اس کامیابی اور بے چینی تک نوبت پہنچے، اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کو ہر حال اور ہر کام کا جاننے والا، جانتے ہیں اور نہ اس کو صاحب اختیار قدرت والا سمجھتے ہیں۔

اگر قدیم اور حادث کے تعلق کو معلوم کر لیں تو خود بخود ظاہر ہو جائے گا کہ اس کا علم تمام علوم سے پہلے ہے اور اس کی قدرت تمام قدرتوں سے زیادہ ہے۔ ہم سب کی قدرتیں اور علوم اللہ تعالیٰ کی قدرت اور علم سے نکلے ہیں اور ہمارے تمہارے تمام کمالات اللہ تعالیٰ کے کمالات سے تعلق رکھتے ہیں جیسا کہ نور کا کرہ جو کہ آفتاب کو محیط

ہے۔ یعنی خارج ہونے والی کرنوں کے مجموعہ کے حاصل کو زمین کے نور کے ساتھ۔ جیسا کہ یہ زمین کا نور آفتاب کے نور سے نکلا ہے اور وہ آفتاب اس زمین کے نور کے نکلنے کا منشاء ہے۔ اسی طرح ہمارے کمالات اللہ تعالیٰ کے کمالات سے نکلے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے کمالات ہمارے کمالات کا منشاء انتزاع ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ امکان کی صفت رکھنے والی شکلیں، دائرے اور مثلث وغیرہ شکلوں کے فرق کی طرح ان شکلوں کی ذات کے لوازم میں سے ہیں۔ ممکنہ شکلوں اور ممکنہ تقطیعات کے علم سے اس فرق کا واضح ہونا بھی ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ کسی اچھی چیز کا پسند آنا انکشاف کے بعد اور قبیح کے ناپسند ہونا بدیہی اُمور میں سے ہے اور جب قصہ اس طرح ہے تو قدرت کاملہ کیوں بے کار بیٹھے گی۔ یقیناً اپنا کام کرے گی کیونکہ قدرت کے حرکت میں لانے کی علت تامہ تمام اجزاء کے ساتھ موجود اس پسندیدگی اور غیر پسندیدگی کے مقتضاء کے مطابق ہر ایک کو جدا جدا طریقے پر اپنے قبضے کے نیچے لے آئے گی۔ جب ہم ان باتوں سے فارغ ہو لئے تو پھر پیچھے کی طرف لوٹنا چاہئے۔

دین میں کذب کی صورت میں آخرت کے منافع کا حال معلوم ہو چکا ہے، دنیا کے منافع تو ان کا حال بھی عقلاء کے نزدیک واضح ہے کیونکہ اشیاء کی حقیقتیں ''مکانات'' اور ''زمانوں'' کے بدلنے سے نہیں بدلتی ہیں۔ آگ اس زمان و مکان میں ہو یا اس میں بہرحال وہ آگ ہے اور اسی طرح ذات کے لوازم مذکورہ تبدیلی سے نہیں بدلتے ہیں پس جب خداوند تعالیٰ وہی ہے کہ تھا اور حقائق ممکنہ وہی ہیں کہ تھیں، پھر دنیا اور آخرت تمام اللہ تعالیٰ کے قبضۂ اقتدار میں ہیں تو اس صورت میں وہی آش در کاسہ باشد والا مضمون ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ فرمایا ہے:

''جو مصیبت تمہیں پہنچتی ہے وہ تمہارے کرتوتوں کی وجہ سے ہے''۔

لیکن اللہ تعالیٰ کے دین میں صدق کی صورت میں استعداد والوں کی راہ یابی متصور ہے۔ ورنہ کذب کی صورت میں سب برابر ہو جاتے ہیں۔ اس بناء پر ان مہربانیوں کی

توقع بھی رہے گی جو کہ صالحین کے نیک اعمال کی وجہ سے عالم پر نچھاور تھیں۔ اور ان مہربانیوں کے مذکورہ مصیبتوں کے مل جانے کے ساتھ دنیا کا حال ایسا ہو جاتا ہے جیسا کہ روشنی اور دھوئیں کے ملنے سے مکان کا حال ہو جاتا ہے بلکہ اس صورت میں ہر شخص مصیبت میں گرفتار ہو جائے گا اور راحت کا نام بھی نہ سن پائے گا۔

اور اس کو بھی چھوڑیئے اور یوں سمجھئے کہ خداوندی احکام رُوح سے لے کر جسم تک اور اعمال سے لے کر اموال تک تمام کو احاطہ میں لئے ہوئے ہیں اور رُوح اور جسم اور اعمال اور اقوال ہر ایک کے ساتھ جدا حکم متعلق ہے۔ غرض دین کو یہاں سے وہاں تک وسعت حاصل ہے اور ان احکامات کو معاملات میں ملحوظ رکھنا یقیناً ایک ایسی دانائی ہے کہ جس سے دنیا کے ہزاروں فسادات اور لاکھوں نقصانات کی جڑیں اُکھاڑ کر پھینک دی ہیں جیسا کہ نکاح، خرید وفروخت اور اجاروں سے متعلق احکامات کا مطالعہ کرنے سے واضح ہے۔ غرضیکہ بادشاہ علام (خدا) کے احکام کا منشاء تمام مخلوق کو آرام پہنچانا ہے۔ اگر بالفرض والتقدیر اس قسم میں اس طرف دروغ سے رہ نمائی کریں تو یہ تمام آسائش تکلیف میں بدل جائے گی اور اگر بالفرض بے انتہا نقصانات کے ساتھ کوئی نفع پہنچا تو کیا پہنچا ایک لاکھ روپیہ لے کر اس کے بدلے میں اگر ایک کوڑی دے بھی دی تو کیا دیا اور اگر اس نفع کو جہنم کے آزار کے مقابلے میں رکھیں تو یہ نسبت ایک طرف بلندی کے نقطۂ عروج کو اور دوسری طرف تحت الثریٰ کو پہنچ جائے گی۔ لہٰذا ایک کوڑی کے مقابلے میں رکھنے کے بعد تمام آزار محض آزار ہو جائیں گے۔ الحاصل اچھائی اور برائی اور قدرت کے وجود کے ظاہر ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد، خدا کی مشیت کا ان میں نفوذ نہ ہونے کا خیال انہی لوگوں کو آتا ہے جو عقل سے بہرہ ور نہیں ہیں۔ یہ ہے بنی نوع انسان کی طرف خداوندی کذب کے نفع اور نقصان کا حال۔ باقی رہا دوسرا وہم یہ کہ اگر بنی آدم کے افراد کا نفع اس کذب سے وابستہ نہیں تو کیا عجب کہ ایک خاص نفع مجموعۂ ہیئت عالم کے حق میں اللہ تعالیٰ نے ودیعت رکھا ہو۔

جواب شبہ

اس کا جواب یہ ہے کہ اتنی بات میں موافق اور مخالف سب ہی تو یک زبان ہیں کہ ظلم اور آزار اور اسی جیسے کام قبیح بالذات (ذات کے اعتبار سے قبیح) ہیں اور بذات خود کوئی اچھائی اپنے اندر نہیں رکھتے۔ اگر کوئی حسن ان کے چہرے کی زینت ہے تو سب بالعرض ہوگا نہ کہ بالذات لیکن وہ غیر صورت مفروضہ میں مجموعہ عالم کی مجموعی شکل ہوگی۔ اس کا حال یہ ہے کہ وہ انواع اور ان کے ملکات اور قوتوں کی ایجاد سے مکمل ہوا۔ اس کے بعد اگر کوئی فعلیت ظہور میں آئے تو تمام اس کے آثار سے ہوگی نہ کہ اس کے اجزاء سے۔ مثلاً آنکھیں اور کان وغیرہ قوتیں ہمیں اور تمہیں اللہ تعالیٰ نے عنایت کیں۔ لہٰذا ان قوتوں کی قوت کا مرتبہ ہمارے اجزاء میں سے ہے۔ لیکن ان کے آثار یعنی دیکھنے اور سننے کو اجزاء میں سے شمار کرنا عقل مندوں کا کام نہیں ہے بلکہ بے عقلی کی خبر دیتا ہے۔

جب آثار مذکورہ کا یہ حال ہے کہ اجزاء کو آثار کہنا درست نہیں ہے۔ حالانکہ خود ان کی ذات اور صفات سے اجزاء پیدا ہوئے ہیں۔ اجزاء کا اطلاق عوارض خارجیہ پر جو کہ خارج سے پیدا ہو کر اس طرف آئے ہیں خود معلوم ہوگیا۔ اب دیکھنا چاہئے کہ جو کذب نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صادر ہو۔ اور بندوں کی طرف آئے وہ کون سی قسم سے ہے۔ جو لوگ عقل رسا رکھتے ہیں وہ خود جانتے ہیں کہ وہ کذب خارج سے ناشی ہے اور بندوں یا عالم کی موجودہ ہیئت پر واقع ہوا ہے۔ لہٰذا اس کے پیش نظر اس کی یا اُس کی ماہیت کا جُز نہیں کہہ سکتے۔ اور ظاہر ہے کہ حسن وقبح مختلف اجزاء کے موزوں اور متناسب بناوٹوں کے اجتماع سے وابستہ ہے نہ کہ عوارض کے اجتماع سے۔ مثلاً آنکھ، کان اور ناک مناسب اور معلوم بناوٹ کے ساتھ کہ یہ نیچے اور وہ اُوپر ہے آپس میں مل کر صورت پیدا کرتے ہیں اور وہ صورت بناوٹوں اور شکلوں کے اختلاف کی وجہ سے کبھی اچھی اور کبھی بری ہوتی ہے لیکن خارجی اُمور یا عوارض کا عروض اس حسن وقبح میں دخل نہیں رکھتے ہیں اور اگر بعض جگہ دخل رکھتے ہیں تو یہی رکھتے ہیں کہ اگر پہلے سے

حسین ہیں تو قبیح بنا دیتے ہیں اور اگر پہلے سے قبیح ہیں تو حسین بنا دیتے ہیں۔ مثلاً کسی عمدہ صورت میں ایک تیسری آنکھ بڑھا دیں تو ظاہر ہے کہ وہ بے نظیر حسن دجال کی شکل سے بھی بدتر ہو جائے گا اور اگر ہم فرض کریں کہ ایک صورت ہر طرح سے زیبا ہے لیکن ایک آنکھ نہیں ہے۔ اس صورت میں ایک دوسری آنکھ خالی جگہ میں لگا دی تو وہ بدصورتی خوب صورتی میں بدل جائے گی اور حاصل وہی نکلا کہ تمام اجزاء فراہم ہو گئے۔ لیکن جس جگہ اجزاء کا اُمور خارجیہ پر بولا جانا درست نہ ہو تو شے معلوم کا کمال اُمور خارجیہ کے لاحق ہونے سے پہلے لازم آئے گا ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ ان اُمور خارجیہ کو اس کا جز نہیں کہیں گے وہ شے بذات خود کامل ہو یا ناقص۔ بالجملہ ان جیسے مواقع میں ان خارجی اُمور کو اس کی خوب صورتی اور بدصورتی میں دخل نہ ہوگا۔ اور کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ یہ اُمور اس صورت میں منجملہ مغائر اور منفصل چیزوں میں سے ہوں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ بالخصوص ہم جس مسئلے میں گفتگو کر رہے ہیں یعنی کذب باری تعالیٰ بہ نسبت مخلوقات ظاہر ہے کہ وہ صفت جناب باری تعالیٰ کی ہے نہ کہ مخلوقات کا وصف یا جُز ہے اور ظاہر ہے کہ مبائن کی صفت بھی مبائن اور منفصل ہوتی ہے مگر مخلوقات اور خالق کائنات کے باہمی غیر ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔ نظر بریں اللہ تعالیٰ کے کذب کے تبائن میں بھی بہ نسبت مخلوقات کیا گفتگو ہو سکتی ہے باقی رہی مخلوقات میں اس بلند ہستی کے کذب کا اثر تو وہ سب شر ہے نہ کہ خیر۔ کیونکہ منافع دینی ہوں یا دنیوی اگر وہ باہمی معاملات پر موقوف ہیں تو وہ سب راست بازی کے محتاج ہیں۔ دروغ گفتگو تمام فوائد کو تباہ کر دیتی ہے اور وہ بھی خداوند عالم کا دروغ کہ پھر اس کی اصلاح کسی صورت سے ممکن نہیں ہے۔ تو خدا کے بعد راستی کا اعتماد کس پر ہے اور فہم کی رسائی کی اُمید کہاں سے کی جا سکتی ہے، اگر خدانخواستہ خود خداوند تعالیٰ دروغ اختیار فرمائیں تو مشہور مصرعہ کے موافق ''و لن یصلح العطار ما افسد الدھر'' (جس کو زمانہ نے فاسد بنا دیا اس کی اصلاح عطار ہرگز نہیں کر سکتا) کسی صورت سے بھی اس دروغ کے نقصان کی

مدافعت نہیں ہوسکتی اور ضرر پہنچانے کی برائی اور بدیہی اُمور میں سے ہے اور جس جگہ "اضرار" (ضرر پہنچانا) کو پسند کیا ہے تو اس کی ذات کو دیکھتے ہوئے پسند نہیں کیا ہے بلکہ اس کے آثار کے اعتبار سے پسند کیا ہے یعنی ان منافع پر نظر رکھتے ہوئے جو عارضی طور پر اس سے پیدا ہوتے ہیں ان کو پسند کیا ہے چونکہ اس جیسے مضمون کی مثالیں گذشتہ اوراق میں تحریر کی جاچکی ہیں اس لئے مکرر لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

القصہ قبح ذاتی اضرار ہے اور کیوں نہ ہو عمدہ صفات وجودی یعنی رحمت کے مقابل اُمور میں سے ہے۔ کذب باری تعالیٰ کے جائز ہونے کی صورت میں نوع انسانی کا نقصان اس حد تک ہے کہ اس سے زیادہ خیال میں بھی نہیں آسکتا ہے۔ اور اس کی اصلاح بھی متوقع نہیں، ایسا نمایاں ہے کہ بیان کی محتاج نہیں اور اس صورت میں انسانی افراد میں سے ایک فرد بھی ایسا نہ رہے گا کہ جو اس بلا میں مبتلا نہ ہو۔ اب ہوش میں ہو کر دیکھنا چاہئے کہ جب خالص خیر اور صاف خوبی ایک بڑی نوع میں اس نوع کی مجموعی ہیئت کے حسن کا موجب نہیں ہوسکی تو محض شر اور خالص بدی کیوں بدصورتی کا موجب نہ ہوگی۔

تفصیل اِجمال

تفصیل ایں اجمال هماں است که مصداق حسن مرکبات هیئة اجتماع خیر و شر و نیک و بد باشد. ازیں مصادیق تنها تنها ایں گوهر بدست نتواں آورد. بوجه تنگی الفاظ ایں کم زبان را در اظهار ما فی الضمیر خود حیرانی است . می ترسم که کم فهماں را بریں گفتار من خنده آید. گویند که خیر و حسن مضامین متقاربه باشند. اندریں صورت حاصل ایں سخن آں باشد که حسن باجتماع حسن و قبح پیدا شود و ظاهر است که بریں تقدیر اجتماع ضدین وهم دور لازم خواهد آمد. بغرض رفع ایں خلجان سخنی مے گویم که اِن شاء الله در نظر صاحب نظراں سخن پریشانم فراهم آید. آں ایں است که

تفصیل اِجمال

اس اجمال کی تفصیل وہی ہے کہ باہم مل کر ترتیب دی گئی چیزوں کے حسن کا مصداق، خیر وشر اور نیک وبد کی مجموعی ہیئت کا نام ہے۔ ان مصادیق سے تنہا تنہا یہ گوہر حاصل نہیں کر سکتے۔ الفاظ کی کمی کے باعث اس کم زبان کو مافی الضمیر کے اظہار میں حیرانی ہے۔ مجھے ڈر ہے کہ ناسمجھ لوگوں کو میری اس گفتگو پر ہنسی آئے گی اور وہ کہیں گے خیر اور حَسَنٌ اور اسی طرح نیک اور حَسَنٌ ایک دوسرے سے قریب مفہوم رکھتے ہیں۔ اس صورت میں اس بات کا حاصل یہ ہوگا کہ حُسن، اچھائی اور برائی کے جمع ہونے سے پیدا ہوتا ہے کہ اس تقدیر پر دو متضاد چیزوں کا جمع ہونا ہوگا اور دور بھی لازم آئے گا۔ اس خلجان کو دُور کرنے کے لئے میں ایک بات کہتا ہوں جو اِن شاء اللہ اہل نظر اصحاب کی نظر میں میری پریشان بات جم جائے گی، اور وہ بات یہ ہے کہ:

دو قسم مقصود

مقصود بدو قسم باشد. (۱) مقصود بالذات و (۲) مقصود بالغیر. باز ہر یکے بدو قسم دیگر انقسام یافته، (۱) بسیط و (۲) مرکب.

مرادم از مرکب هیئت اجتماعی است که باجتماع اُمور کثیر متحقق شود نه اینکه امور کثیر اجزاء آں مقصود باشند چه نزد عاقلاں هیئت از هر قسم که باشد بسیط است بایں معنی که جزوی ندارد. اعنی قابل قسمت نباشد که ایں از آثار کمیاب است نه کیفیات . و پیدااست که هیئة کیف است نه کم وچوں معنی ترکب مفهوم شد معنی بساطت نیز واضح شد.

مقصود کی دو قسمیں

مقصود کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ (۱) ایک مقصود بالذات ﴿مقصود بالذات جو چیز خود مقصود

ہو جیسے خط لکھنے میں خط مقصود بالذات ہے اور قلم آلہ مقصود بالغیر ہے۔ یا توا اور دیگچی اور چولہا مقصود بالذات نہیں۔ مقصود بالغیر ہیں یعنی اصل مقصود ان کے ذریعہ روٹی اور کھانا پکانا ہے۔ مترجم﴾ اور (۲) دوسری مقصود بالغیر۔ پھر ان دونوں کی اور﴿ چار قسمیں اس ترتیب سے ہوتی ہیں: (۱) مقصود بالذات (۲) مقصود بالغیر (۳) مقصود بالذات بسیط و مرکب (۴) مقصود بالغیر بسیط و مرکب۔ مترجم﴾ دو قسمیں ہیں۔ (۱) بسیط اور (۲) مرکب (بایں طور) میری مراد مرکب سے اجتماعی ہیئت ہے جو بہت سے اُمور سے مل کر وجود میں آتی ہے نہ یہ کہ بہت سے اُمور اس مقصود کے اجزاء ہوں کیونکہ عقل مندوں کے نزدیک ہیئت جس قسم کی بھی ہو بسیط ہوتی ہے اس معنی میں کہ وہ کوئی جز نہیں رکھتی یعنی ہیئت قابل تقسیم نہیں ہوتی کہ یہ تقسیم کمیات کے آثار میں سے ہے نہ کیفیات کے اور ظاہر ہے کہ ہیئت کیف ہے نہ کم۔ اور جب مرکب ہونے کے معنی معلوم ہو گئے تو بساطت کے معنی بھی واضح ہو گئے۔

مراد از مقصود بالغیر چیست

ومرادم از مقصود بالغیر آں است که آں راآلۂ مقصودی قرار دهند . مثلاً دیگ و تابه و دیگداں همه مقصود است اما بغرض نان و طعام.

مقصود بالغیر کا مطلب

اور میری مراد ''مقصود بالغیر'' سے یہ ہے کہ اس کو مقصد کا آلہ قرار دیں مثلاً دیگچی۔ توا اور چولہا تمام مقصود ہیں مگر روٹی اور کھانے کے لئے۔

مراد از مقصود بالذات چیست

و غرض از مقصود بالذات آں است که خود مقصود باشد نه واسطه دگر مقاصد. پس از هر کیفیتی که مرکب باشد بمعنی مذکور و مقصود بالذات بود. آں را حَسَنُ نام می نهیم. ولا مشاحة فی الاصطلاح و هر کیفیتی که بسیط است اما مقصود بالذات آں را

خوب و آں که بسیط است یا مرکب اما مقصود بالغیر آں را خیر می گوئیم و میگوئیم که هیئت ترکیبی که باجتماع خیرات کثیره مثلاً فقط بدست آید یا خوبی هائے چند مثلاً مجتمع شده موجب حدوث آں شوند. بالعیال می بینم که آں شکل نازیبا باشد. مثلاً چشم از قسم خیرات است وهم خوب. اگر در شکلی فقط چشمها باشند و دیگر هیچ نباشد بالیقیں آں شکل نازیبا باشد. اندریں صورت اگر همه زشت و زبوں بود در زشتی چه کلام.

بالجمله اگر همه افراد یک نوع و فاسد باشند توقع خوبی از کجا آید ماده هم فاسد شد و صورت هم خراب. حآل مادّه خود معلوم است که همه اجزاء فاسداند. و حال شکل و صورت اینکه از ترکیب معلوم امید اصلاح نیست. ایں حال نوع بذات خود باقی ماند به نسبت شخص اکبر آں نیز نزد اهل عقل ظاهر است. چه انواع بمنزله اعضاء شخص اکبر اند چوں یک عضو بجمیع اجزاء فاسد شدهمه ناقص گشت فساد چشم و گوش و دست و پا همه را فاسد گرداند. ازاں جا که افضلیت ایں نوع انسانی بر همه انواع نزد همه عالم خواه تابعان نقل اند یا پیروان عقل مسلم است. فساد ایں نوع همچو فساد دل و دماغ باشد که جسم را از پایۂ اعتبار ساقط گرداند.بالجمله حسن هیئة اجتماعی نوع انسانی و هیئت اجتماعی جمله عالم بانضمام اضداد و اعنی کفر و اسلام مسلم اما به تنها تنها کفروایمان یا باقتران فردی از ایمان و کفر به هم جنس خود متصور نیست. بالخصوص ”ملاحت“ که ایں خوبی باقتران ایں و آں چناں صورت بندد که خوبی ذائقه آب باقتران شیرینی و ترشی

اگرچه "صباحت" فقط باقتران ایمانی بایمانی دیگر متصور باشد که ایں جا فقط نظر برصفائی است که بسیط باشدو آنجا نظر برشوخی است کے بے اقتران اضداد و ترکب صورت نه بندد.

القصه باقتران افراد کفر باهمدگرنه امید حصول حسن صورت است نه توقع حسن معنی که آں خود بوجه فساد بدیهی البطلان است. اندریں "صورت" اضرار کذب مثمر هیچ گونه خبر نباشد تاگویند که باعتبار آں خیر لاحق رحمت محرک آں گردیده. نظر بریں کذب جناب باری تعالیٰ محض از ذمائم باشد و معارض صفت رحمت . پس اگر نعوذ باللہ تجویز کذب باری تعالیٰ کنیم اقرار عدم رحمت نیز دریں پیرایه ضرور است و ایں هماں صفت است که مطالعه کناں اوراق نسخۂ عالم را از اقرار آں ناگزیر است . چه حاصل آں همیں اعطاء باشدکه از وجود عرضی ممکنات و صفات عرضیه ایماں براں از بدیهیات اولیات است.

القصه خلق کفر دیگراں چیز دگر است و کفر خود چیز دگر. و خلق کذب و جهل در دیگراں چیز دگر است و کذب و جهل خود چیز دگر. بهرآں ضد ضرورت موجود و ایں جا ضرورۃ مفقود البته موانع همه موجود. ازیں تا ازاں فرق زمین و آسمان غرض از امکان چیزی در جائ امکان آں درجائے دگر لازم نیاید و از امتناع چیزی بجای امتناع آں بجائ دگر متحقق نشود. ع

هر سخن وقتی و هر نکته مکانی دارد

مقصود بالذات کا مطلب

اور مقصود بالذات یہ ہے جو خود مقصود ہو نہ کہ دوسرے مقاصد کا واسطہ ہو۔ پس جو

کیفیت کہ مذکورہ معنی میں مرکب ہو اور مقصود بالذات ہو اس کا نام ''حسن'' رکھتے ہیں اور اصطلاحات میں کوئی جھگڑا ﴿یعنی ہر شخص اپنے مضمون کے لئے کوئی اصطلاحی لفظ وضع کرسکتا ہے اور اس میں کسی کو بحث کی گنجائش نہیں ہوتی، اصطلاحی نام رکھنے میں ہر فن کے ائمہ کو آزادی ہے۔مترجم﴾ نہیں اور ہر کیفیت جو بسیط ہو لیکن مقصود بالذات ہو اس کا نام ہم خوب رکھتے ہیں اور جو ''بسیط'' ہے یا مرکب لیکن مقصود بالغیر ہے اس کو ہم ''خیر'' کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہیئت ترکیبی جو بہت سی خیرات (خوبیوں) کے جمع ہونے سے مثلاً حاصل ہو یا چند خوبیاں مثلاً مجتمع ہو کر ان کے پیدا ہونے کا موجب ہوں تو میں صاف دیکھتا ہوں کہ وہ شکل نازیبا ہوگی۔ مثلاً چشم خوبیوں کی قسم میں سے ہے اور نیز خوب ہے۔ اگر کسی چہرے پر صرف آنکھیں ہی آنکھیں ہوں اور دوسری کوئی چیز (مثلاً ناک، منہ) نہ ہو تو یقیناً وہ شکل بد صورت ہوگی اس صورت میں اگر تمام زشت اور زبوں ہوں تو بدصورتی میں کیا شبہ ہے۔

الغرض ایک نوع کے تمام افراد خراب اور فاسد ہوں تو خوبی کی توقع کہاں سے ہوگی۔ مادّہ بھی فاسد ہوگیا اور صورت بھی خراب ہوگئی۔ مادّے کا حال خود معلوم ہے کہ اس کے تمام اجزاء فاسد ہیں اور شکل وصورت کا حال یہ ہے کہ معلومہ ترکیب سے اصلاح کی اُمید نہیں۔ یہ ہے بذات خود نوع کا حال۔ باقی شخص اکبر کی بات رہ گئی تو وہ بھی عقلاء کے نزدیک ظاہر ہے۔ کیونکہ انواع شخص اکبر کے اعضاء کی جگہ ہیں۔ جب ایک عضو اپنے تمام اجزاء میں سے فاسد ہوگیا تو سب اجزاء ناقص ہوگئے آنکھ اور کان اور ہاتھ پاؤں کا خراب ہوجانا تمام جسم کو فاسد بنادیتے ہیں۔ جہاں تک کہ نوع انسانی کا تمام انواع مخلوقات پر افضل ہونا تمام عالم کے نزدیک خواہ علوم نقلیہ ہوں یا عقلیہ علوم کے پیچھے چلنے والے ہوں، مسلم ہے۔ مگر اس نوع انسانی کا فساد دل اور دماغ کے فساد کی مانند ہے جو کہ جسم کو اعتبار کے مقام سے گرادیتا ہے۔ الحاصل نوع انسانی کی اجتماعی ہیئت کا حُسن اور تمام عالم کی اجتماعی ہیئت کا حسن دو متضاد یعنی کفر و اسلام کے ملنے سے مسلم ہے لیکن تنہا تنہا کفر اور ایمان یا ایمان کے ایک فرد اور کفر کے ایک فرد کو

اپنے ہم جنس فرد کے ساتھ ملانے سے حسن متصور نہیں ہوگا۔ خاص طور پر ملاحت کہ اس کی خوبی اس کے اور اُس کے ملانے سے ایسی صورت اختیار کرے گی جیسی کہ پانی کے ذائقے کی خوبی مٹھاس اور ترشی کے ساتھ مل کر۔ اگر چہ ''صباحت'' صرف ایک ایمان کو دوسرے ایمان کے ساتھ ملانے سے متصور ہوتی ہے کیونکہ اس جگہ (صباحت میں) فقط صفائی پر نظر ہے جو کہ ''بسیط'' ہے اور اس جگہ (ملاحت میں) شوخی پر نظر ہے جو متضاد چیزوں کو ملائے بغیر اور صورت کو ترکیب دیئے بغیر وجود میں نہیں آتی۔ مختصر قصہ یہ کہ کفر کے افراد کو آپس میں ملا کر حسن صورت کے حاصل ہونے کی اُمید ہے اور نہ معنی کے حسن کی توقع کہ وہ خود مادے کی خرابی کی وجہ سے صاف باطل ہونے کے قابل ہے۔ اس صورت میں (خدائی) کذب کا اضرار کسی خبر کا بھی تو فائدہ نہ دے گا تا کہ سکیں کہ اس کے اعتبار سے رحمت سے ملی ہوئی خیر اس کی محرک ہوگئی۔ اس کے پیش نظر جناب باری تعالیٰ کا کذب محض برائیوں میں سے ہوگا اور ''رحمت کی صفت کے خلاف ہوگا'' پس اگر ''نعوذ باللہ'' ہم کذب باری تعالیٰ کو تجویز کریں گے تو رحمت کی نفی کا اقرار اس انداز میں ضروری ہے اور یہ (رحمت) وہی صفت ہے کہ کتاب عالم کے ورقوں کا مطالعہ کرنے والے حضرات کو اس (صفت رحمت) کے اقرار کے بغیر چارہ نہیں ہے کیوں کہ اس رحمت کا حاصل یہی بخشش کرنا ہے جو کہ ممکنات کے عارضی وجود اور اس عارضی وجود پر ایمان کی عارضی صفات سے ہیں سب سے اوّل بدیہی اُمور میں سے ہیں۔

قصہ مختصر یہ کہ دوسرے لوگوں میں کفر کا پیدا کرنا دوسری چیز ہے اور کفر خود دوسری چیز ہے اور جہالت اور کذب کا دوسروں میں پیدا کرنا دوسری چیز ہے اور جھوٹ اور جہالت خود اور چیزیں ہیں۔ اس ضد یعنی کفر و ایمان اور کذب و جہل کے خلق) کے لئے ضرورت موجود ہے اور یہاں (مطلق کفر و ایمان اور مطلق کذب و جہل میں) ضرورت مفقود ہے۔ البتہ موانع (کفر و جہل و کذب) تمام موجود ہیں اور یہاں (ایمان) سے وہاں (کفر) تک زمین و آسمان کا فرق ہے۔ غرض ایک جگہ میں کسی چیز

کے ممکن ہونے سے اس کا دوسری جگہ میں امکان لازم نہیں آتا ہے اور ایک جگہ میں کسی چیز کے امتناع (نہ ہونے) سے کسی دوسری جگہ میں اس کا امتناع متحقق نہیں ہوتا۔ ہر بات ایک وقت اور ہر نکتہ ایک جگہ رکھتا ہے۔۔

شبہ

باقی ماند اینکه اگر امتناع کذب باری تعالیٰ و تصدیق کاذب ازاں طرف تسلیم هم کنیم ایں قصه اگر مفید باشد فقط اهل علم را مفید باشد و اگر ادراک ایں فرق راه هم نماید خاصاں را راه نماید. عوام بے علم راچه سود.

شبہ

باقی رہی یہ بات کہ اگر ہم باری تعالیٰ کے کذب کو اور کاذب کی تصدیق کو اس طرف سے تسلیم بھی کرلیں تو یہ قصہ اگر مفید ہوگا تو صرف اہل ایمان کو مفید ہوگا۔ اور اگر اس فرق کے سمجھنے کی رہبری کسی کو حاصل ہوسکتی ہے تو اس فرق کا سمجھنا خاص اہل علم کو راستہ دکھاتا ہے۔ بے علم عوام کو اس سے کیا فائدہ۔

جواب

جوابش ایں است که ضرورت ادراک ایں فرق هائے باریک اگر می افتد وقتی می افتدکه ماهیت جهل و کذب اوّل که دردل بندگان مخلوق فرموده اند و ماهیت ایں جهل و کذب که بتصدیق کاذب متصور است وقت اراده ادراک فرق مراتب برابر بنظر آید.

و ایں ازاں گفتم که قبل ایں چنیں نظر ایں اعتراض را بدل رسائی نباشد . همیں است که کم کسی دریں خلجان افتاده باشد. پس هر که ایں چنیں نظر دارد ایں قدرهم مایه ادراک دارد که پس از بیان

فرق یکے را از دیگر ممتاز بیند و آنانکه ازیں قسم فهم بے بهره اند. ازیں قصه هم خبرندارند بمجرد مشاهدۂ خوارق از مدعی صدق معامله دی دل شاں مطمئن میگردد و پیدااست که حقیقت یقین همیں اطمینان است. مگر شاید درحقیقت اطمینان هنوز خلجان باشد بهر دفع ایں خلجان عرض مے کنم که.

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ان دقیق فرقوں کی سمجھ کی ضرورت پڑتی ہے۔ تو اس وقت پڑتی ہے کہ جہالت اور کذب کی حقیقت، اوّل جو کہ بندوں کے دل میں پیدا کی ہے اور اس جہل اور کذب کی ماہیت جو کہ کاذب کی تصدیق سے متصور ہے۔ فرق مراتب کے ادراک کے وقت نظر میں برابر دکھائی دیتی ہے۔

اور یہ بات میں نے اس وجہ سے کہی ہے کہ اس نظر سے پہلے یہ اعتراض دل میں پیدا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ کم ہی کوئی شخص اس خلجان میں پڑا ہوگا۔ لہٰذا جو شخص اس قسم کی نظر رکھتا ہے تو وہ سمجھنے کی اتنی استعداد رکھتا ہے کہ وہ ہمارے فرق کے بیان کرنے کے بعد ایک کو دوسرے سے جدا دیکھ لے گا اور جو لوگ اس قسم کی سمجھ سے بے نصیب ہیں وہ اس معاملے ہی سے بے خبر ہیں۔ وہ تو مدعی کے خلاف عادت اُمور کو دیکھ کر اس کے معاملے کے صدق سے مطمئن ہو جاتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یقین کی حقیقت یہی اطمینان ہے مگر شاید اطمینان کی حقیقت میں ابھی خلجان باقی رہ جائے اس لئے اس خلجان کو دُور کرنے کے لئے میں عرض کرتا ہوں کہ ۔

دفع خلجان

گاهی نسبتی تنها بدل آید و گاهی نقیضش نیز همراه او بود. اندریں صورت نیز دو احتمال است هر دو برابر باشند یا غلبه ایں را باشد یا آں را .

اَوّل: اطمینان است....دوم: شک....سوم: ظن.... چہارم: وہم

بایں همه بسیاری از معلومات عوام را می بینم که نظری است و یقینی.

الغرض ترتب بر مقدمات دور و دراز از قادح اطمینان نباشد.
طفل نوزادپستان رامی مکدو بچۀ گاؤ میش را اگر درد ریاافگنند بی سابقه تعلیم دست و پادر آب میزند و پیدا است که ایں افعال همه ارادیات اند و هر فعل ارادی را تصور غایت ضروری و ظاهر است که غایت و غرض ایں افعال نتیجه است در حق آں افعال بغایته خفی العلاقه چه در وسط مقدمات دیگر افتاده اندکه پس از ترتیب آنها نتیجۀ لازم آید مگر چوں علم ایں همه مقدمات الهامی است نتیجه خود بخود بدل می افتد هم چنیں حصول اطمینان باخوارق و دعویٰ نبوت و رسالت علاقه دارد که بی سابقه تعلیم در جذر هر قلب ودیعت نهاده اند. حتٰی که فساد همیں ودیعت موجب عجائب پرستیها در اکثر افراد بنی آدم مگر دید.

ازیں جا ایں هم واضح شده باشد که نظریۀ معارض یقین و اطمینان نیست . یقین را در بدیهیات اوّلیه اعنی مقدماتیکه بے وساطت مقدمه دیگر بذهن ریخته باشد انحصار نیست اندریں صورت اگر گویند که یقین باعتبار نسبت عام است از نظر و بداهت و تواتر اخبار بجا باشد و اعتراض لزوم دور از تعریفِ متواتر ساقط شود.

خلجان کا ازالہ

کبھی تو دل میں تنہا (کسی چیز کی) نسبت آتی ہے اور کبھی اس کے خلاف چیز بھی اس کے ہمراہ ہوتی ہے اس صورت میں بھی دو احتمال ہیں یا تو دونوں برابر ہوں گے یا یہ احتمال دوسرے پر غالب ہوگا اور یا وہ۔

اَوّل (کا نام) اطمینان ہے۔.......دوسرا شک (کہلاتا ہے)........
تیسرا گمان (کہلاتا ہے)........
چوتھا وہم (کے نام سے موسوم ہے)........

ان سب کے باوجود، عوام کے بہت سے معلومات کو میں دیکھتا ہوں کہ وہ نظری و یقینی ہوتے ہیں۔ الغرض دُور و دراز کے مقدمات پر دلائل کا دینا اطمینان کو خراب نہیں کرتا۔ نیا پیدا ہوا بچہ پستان چوستا ہے اور بھینس کے کٹڑے کو پہلے تیرنے کی تعلیم دیئے بغیر اگر دریا میں ڈال دیں تو وہ دریا میں تیرنے کے لئے ہاتھ پاؤں مارنے لگتا ہے۔

اور ظاہر ہے کہ یہ تمام افعال ارادی ہیں اور ہر اِرادی فعل کے لئے تصور غایت ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ ان افعال کا مقصد اور غایت نتیجہ ہے ان افعال کے حق میں جو بہت ہی پوشیدہ تعلق والے ہیں کہ دوسرے مقدمات کے وسط میں واقع ہوئے ہیں کہ ان کی ترتیب کے بعد کوئی نتیجہ لازم آتا ہے۔ مگر چونکہ ان تمام مقدمات کا علم الہامی ہے۔ اس لئے نتیجہ خود بخود دِل میں آجاتا ہے۔ اسی طرح معجزات اور رسالت اور نبوت کے دعوے کے ساتھ دِلی اطمینان کو ایسا تعلق ہے کہ پہلے سے جانے بغیر ہر انسان کے دل کی گہرائی میں امانت رکھ دیا ہے، یہاں تک کہ اسی امانت کا فسادا کثر آدمیوں میں عجیب چیزوں کی پرستش کا موجب ہوا۔

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہوگئی ہوگی کہ کوئی نظریہ یقین اور اطمینان کے آڑے آنے والا نہیں ہے۔ یقین بدیہیات اَوّلیہ ﴿بدیہیات اَوّلیہ ایسی حقیقتیں کہلاتی ہیں جو دلیل کی محتاج نہ ہوں اور یقین کے مرتبوں میں ان کو اَوّل مرتبہ دیا جاتا ہے اور اس میں شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ مترجم﴾ یعنی ان مقدمات میں جو کہ دوسرے مقدمے کی وساطت کے بغیر ذہن میں آجائیں، انحصار نہیں ہے اس صورت میں اگر کہیں کہ یقین نسبت کے اعتبار سے عام ہے تو اخبار کے تواتر اور بداہت اور نظر کرنے سے بجا ہوگا اور متواتر کی تعریف سے دور کے لزوم کا اعتراض ساقط ہو جائے گا۔

تعریف ونتیجہ خبر متواتر

خبر متواتر آن باشد که موجب اطمینان و یقین بود و ظاهر است که یقین و اطمینان بمعنی مذکور را در تعقل خود توقفی برتواتر نیست مگر اکنون از وجه دلالت خبر متواتر برصدق خبری باید گفت . می باید شنید که چنان که خبر من حیث الخبر منحصر در صادق و کاذب نیست و ازیں جا احتمال صدق و کذب هر دودر هر خبر پیدا شده همچنیں وضع اصل بخر. بهر بیان واقع است و انسان مجهول بر ایصال نفع بنی نوع خود که یکی از سامان او همیں بیان واقع است. در اکثر و نیز همیں طور مخلوق بربازداشتن ضرر بنی نوع خود است که منجمله سامان آں نیز باشد. ووجهش همیں محبت برادرانه است که اتحاد نوعی علت اوست بالجمله صدق گفتار مقتضائے اصل فطرت است. قطع نظر از عروض عوارض و هجوم عوائق دروغ را وجهی نباشد. هاں اگر طبع کسی از جادۂ مستقیم محبت نوعی منحرف شود و رهین غرضی فاسد شود یا سببی از اسباب غلط کاری رهزن خیالات علمیه شود، باشد که عمداً دروغ گویدیا بغلط ره غلط پوید مگر چوں خالق بیچوں خلق خود را گونا گوں آفریده. اگر یکے غبی است دیگری ذکی و اگر یکے ساده کار است دیگری پُر کار و هوشیار در صورت تواتر اخبار و اتفاق ابناء روزگار احتمال غلط کاری محو و متلاشی گردد. اما اینکه غرضے فاسد هم باعث ایں گفتار نشده هماں ساں بدل حقیقت حقیقت شناساں خلیده ماند که بودچه غلبه هواء بر اکثر افراد بشر بچشم سر مشهود است. نظر

بریں اتفاق گروہ اعظم برغرض فاسد ہماں ساں ممکن است کہ، اتفاق جم غفیر بر غرض صحیح و بھر نظیر ہمیں اتفاق جماعات بے پایاں بر مذاہب حقہ و باطلہ کافی است. غرض شرکت اغراض از جماعات کثیرہ ممکن است و بدیں سبب کذب عمد ممکن چہ کذب عمد بی تحریک غرضی فاسد متصور نیست. آری غلط کاری بے اختیاری از جماعات کثیرہ بوجہ مذکورہ متوقع نیست چہ سبب اعظم غلط کاری نقصان قوت علمیہ باشد یا قلت تدبر و ظاہر است کہ در صورت اتفاق جماعت کثیرہ ادراک ذکی مصح علم غبی باشد. و حزم و احتیاط متدبرہ جابر غفلت طبعی مفضلاں شود.

خلاصہ مرام آں کہ کلام اگر ناشی از اصل فطرت است احتمال تعمد کذب نیست. آری و ہم غلطی باشد مگر ایں وہم در صورت اتفاق جم غفیر محو و متلاشی شود. و چوں نشود ہمہ انگشتاں برابر نباشند. نتواں گفت کہ در دورہ از ادوارھمہ اغبیاء و مغفل زایند. و اگر ناشی از اصل فطرت نیست بلکہ سببش غرضی است فاسد باتفاق تصحیح آں نتواں کرد. چہ اعوجاج طبائع افراد کثیرہ از ارادات حسنہ ممکن. بلکہ مشہود و ازاں جا کہ ایں ہردو امر اعنی علم اتفاق در صورت اَوّل برغلط و امکان اتفاق بر تعمد کذب در ثانی نزد ہر کس و ناکس مسلم است بلکہ درجذر فطرت ہر کس و ناکس چناں ودیعت نہادہ اندکہ علم مکیدن پستان و نتیجۂ آں در قلب طفل نو زاد و علم دست و پازدن بھرشناوری آب و نتیجۂ آں دردل بچۂ گاؤ میش. ہر کس رامی بینم کہ وقت تردّد در امری بجانب غلبۂ آراء اہل رائے مائل می شود و گواہی اہل غرض را

مقبول نمی دارد. لیکن چناں کہ باعث قوی بر صدق و عمدہ موجب راست بازی پاس خدا تعالیٰ می باشد ہم چنیں غرضی فاسد تر از تعصب مذہب و پاس و حمیت دینی نمی بینم. عیاں راچہ بیاں. احوال ابنائے روز گار و ہم گذشتگان را دیدہ و شنیدہ ایم.

خبر متواتر کی تعریف اور نتیجہ

خبر متواتر وہ کہلاتی ہے جو اطمینان اور یقین کی موجب ہو اور ظاہر ہے کہ مذکورہ معنی میں یقین اور اطمینان کا خود سمجھنا تواتر پر موقوف نہیں ہے۔ مگر اب مجھے خبر متواتر کی کسی خبر کی سچائی پر دلالت کی وجہ کے متعلق کچھ کہنا چاہئے تو سنئے کہ جیسا کہ خبر بحیثیت اس کے کہ وہ خبر ہے "صادق" اور "کاذب" ہونے میں منحصر نہیں ہے اور یہیں سے صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہر خبر میں پیدا ہو گیا، اسی طرح اصل خبر کی وضع کسی واقعے کے بیان کے لئے ہے اور انسان کی فطرت میں انسان کو نفع پہنچانا رکھ دیا گیا ہے چنانچہ نفع رسانی کی ایک صورت کسی واقعے کا بیان کرنا بھی ہے۔ اکثر اوقات اور نیز اسی طرح سے اپنے ہم جنس دوسرے انسان کے ضرر سے اپنے آپ کو بچانا بھی اس کی فطرت میں ہے کہ یہ بھی نفع رسانی کی صورتوں میں سے ایک ہے اور نفع رسانی کی وجہ یہاں برادرانہ محبت ہے کہ اس کی علت انسانیت کی نوعیت میں باہم شرکت ہے۔ الحاصل صدق گفتار فطرت کا اصل تقاضہ ہے عروض عوارض اور موانع ہجوم دروغ کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ ہاں اگر کسی کی طبیعت بنی نوعی کی محبت کی سیدھی راہ سے بدل جائے اور کسی فاسد غرض کی مرہون ہو جائے یا غلط کاریوں کے اسباب میں سے کوئی سبب علمی خیالات پر ڈاکہ ڈال دے تو ممکن ہے کہ وہ جھوٹ بول پڑے یا غلط راستے پر غلط طور پر دوڑ پڑے مگر چونکہ بے مثل خالق نے اپنی مخلوق کو بھانت بھانت کا بنایا ہے یعنی اگر ایک کند ذہن ہے اور دوسرا ذہین، ایک سادہ کار ہے اور دوسرا چالاک اور ہوشیار تو خبروں کے تواتر اور زمانے والوں کا کسی چیز پر متفق ہونے کی صورت میں غلط کام

کرنے کا احتمال جاتا رہے گا لیکن یہ بات کہ کوئی فاسد غرض بھی تو اس گفتگو کا باعث نہ بن کر اسی طرح حقیقت شناشوں کے دل میں چبھتی رہی جو کہ تھی کیونکہ خواہش نفس کا غلبہ اکثر آدمیوں پر سر کی آنکھوں کے ذریعے دیکھا گیا ہے۔

اس کے پیشِ نظر ایک بہت بڑے گروہ کا کسی فاسد غرض پر متفق ہو جانا اسی طرح ممکن ہے جیسا کہ ایک بڑے سارے ہجوم کا کسی صحیح غرض کے لئے متفق ہو جانا۔ اور اس اتفاق کی نظیر کے لئے بے انتہا جماعتوں کا حق اور باطل مذہبوں پر اتفاق رائے ہونا کافی ہے۔ غرض اغراض کی شرکت تو بہت سی جماعتوں سے ممکن ہے اور اس سبب سے جان کر جھوٹ بولنا ممکن ہے کیونکہ عمداً جھوٹ بغیر کسی فاسد غرض کے خیال میں بھی نہیں آ سکتا ہاں اختیار کے بغیر غلط کام کرنا بڑی بڑی جماعتوں سے مذکورہ وجہ کی بناء پر اُمید نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ غلط کاری کا زیادہ عظیم سبب قوتِ علمیہ کی کمی کا ہونا ہے یا قلت تدبر کا اور ظاہر ہے کہ ایک بڑی جماعت کے اتفاق کی صورت میں ذہین آدمی کی سمجھ غبی کے غلط علم کی تصحیح کر سکتی ہے اور ایک مدبر کی احتیاط اور تجربہ کاری ناسمجھ لوگوں کی طبعی غفلت کی مکافات کا باعث ہو سکتی ہے۔

مقصد کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اصل فطرت سے کلام نکلا ہے تو جان کر جھوٹ بولنے کا احتمال نہیں ہے۔ ہاں غلطی کا وہم ممکن ہے مگر یہ وہم ایک بڑے ہجوم کے اتفاق کی صورت میں مٹ جائے گا اور گم ہو جائے گا اور کیوں نہ مٹ جائے کہ سب اُنگلیاں ﴿اگر بعض سے غلطی ہو سکتی ہے تو دوسرے اس غلطی کو صحیح کر سکتے ہیں۔ کیونکہ سب لوگ غلط وہم میں مبتلا نہیں ہو سکتے۔ مترجم﴾ برابر نہیں ہوتیں۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ تمام زمانہ والوں میں سے کسی ایک زمانے کے تمام لوگ غبی اور بے وقوف پیدا ہوں اور اگر جھوٹ اصل فطرت سے نہیں ہے بلکہ اس کا سبب کوئی فاسد غرض ہے تو لوگوں کے اتفاق سے اس غلطی کی تصحیح کر سکتے ہیں۔ کیونکہ بہت سے لوگوں کی طبیعتوں کا ٹیڑھا پن اچھے اِرادوں کے باوجود بھی ممکن ہے بلکہ دیکھا گیا ہے اور جہاں سے کہ یہ دونوں باتیں یعنی پہلی

صورت میں غلط بات پر اتفاق نہ ہونا اور دوسری صورت میں عمداً جھوٹ پر متفق ہونے کا امکان ہر کس وناکس کے نزدیک مسلم ہے۔ بلکہ ہر کس وناکس کی فطرت میں گہرائی میں ایسے طور پر امانت رکھ دیا ہے جیسا کہ بچے کی فطرت میں پستان چوسنے کا علم اور نئے پیدا ہونے والے بچے کے دِل میں اس چُوسنے کا نتیجہ اور پانی میں تیرنے کے لئے ہاتھ پاؤں مارنے کا جاننا اور بھینس کے بچے کے دل میں تیر کر نجات پانے کا نتیجہ رکھ دیا ہے۔ میں ہر شخص کو دیکھتا ہوں کہ کسی اَمر میں تردّد کے وقت اہل رائے لوگوں کی رایوں کے غلبے کی طرف جھک جاتا ہے اور اہل غرض کی گواہی کو قبول نہیں کرتا۔ لیکن جیسا کہ سچ بولنے کا پختہ سبب اور راست بازی کا بہتر موجب خدائے تعالیٰ کا لحاظ ہوتا ہے اسی طرح مذہبی تعصب اور دینی غیرت اور لحاظ سے زیادہ میں کوئی فاسد غرض نہیں دیکھتا ہوں۔ جو چیز عیاں ہو اس کے بیان کی ضرورت نہیں۔ ہم نے اپنے زمانہ والوں اور گذشتہ لوگوں کے حالات دیکھے اور سنے ہیں۔

دربارۂ تواتر

نظر بریں تواتری که ناشی از پاس خدا تعالیٰ نماید بهترین تواتر ها باعتبار اعتماد و اعتبار باشد. و تواتر یکه ناشی از تعصب و حمیت بود بدترین تواتر ها باعتباراعتماد و اعتبار یاشد . چون در " ما نحن فیه " نظر کردیم تواتر یهود و نصاریٰ مقابله اهل اسلام وادیان متاخره یافتیم. وتواتریکه در اهل اسلام است به مقابلۂ کسی دیگر نیست. اَوّل بپاس ملت و حمیت اوشاں می نماید ودویم بپاس ملتی و دینی نیست. چه ایں غلغله که فلاں کس دعویٰ نبوت و ختم رسالت میکند خود آغاز دین اسلام است نه آنکه دین اسلام متحقق و ممهد از سابق بود و باز ایں شور بوجه حادثه با واقعه تازه ازمیان برخاست.

الغرض برسامع متواترات اَوّل تمیز مناشی اخبار ضروری است پس

ازاں عمل بمقتضاء آں پس جائیکه مظنه تعصب و حمیت باشلرفع ایں تردد اوّل ضروری است. چوں پس از تنقیر حقیقت حال مقدمات خفیفه هم می بر آید حقیقت ایں چنیں اُمورعظام چوں نخواهد بر آمد.

تواتر کے بارے میں

اس بات کے پیش نظر وہ تواتر جو خدائے تعالیٰ کالحاظ رکھتے ہوئے ظہور میں آئے وہ اعتبار اور اعتماد کے لحاظ سے بہترین تواتر ہوگا۔ اور جو تواتر تعصب اور جوش حمیت سے پیدا ہوگا تو وہ اعتماد اور اعتبار کے لحاظ سے بدترین تواتر ہوگا جب ہم نے مسئلہ زیر بحث میں غور کیا تو یہود اور نصاریٰ کے تواتر کو مسلمانوں کے مقابلے میں اور بعد میں آنے والے مذاہب کے مقابلے میں پایا اور جو تواتر کہ مسلمانوں میں ہے کسی اور کے مقابلے (ضد) میں نہیں ہے۔ اوّل کا تعصب ان کی حمیت اور ملت کے لحاظ کا باعث دکھائی دیتا ہے اور دوسرا ملت اور دین کے لحاظ میں نہیں۔ کیونکہ یہ شور کہ فلاں شخص نبوت اور ختم رسالت کا دعویٰ کرتا ہے خود دین اسلام کے آغاز ﴿مسیلمہ کذاب نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نبوت کا دعویٰ کیا تھا۔ مترجم﴾ سے ہے نہ یہ کہ دین اسلام پہلے سے حقیقت میں آیا تھا اور پھر کسی تازہ واقعے اور حادثے کی وجہ سے درمیان سے اُٹھ کھڑا ہوا۔

غرض یہ کہ متواتر خبروں کے سننے والے پر اوّل خبروں کے منشاء کا تمیز کرنا ضروری ہے بعد ازاں اس کے مقتضا کے مطابق عمل کرنا۔ پس جس جگہ تعصب اور حمیت کا گمان ہو تو وہاں اس تردد کا دُور کرنا اوّل ضروری ہے۔ جب بال کی کھال نکالنے سے چھوٹے چھوٹے معاملات کی حقیقت حال منکشف ہو جاتی ہے تو ایسے عظیم اُمور کی حقیقت کیوں نہ منکشف ہوگی۔

معدوم شدن تورات وانجیل

ما چوں تجسس کردیم ابتدائے روایت تورات و اِنجیل بریک یک ، دو دو کس انتها یافت . چه باقرار علمائے یهود تورات یک

بار در واقعهٔ بخت نصر یک لخت معدوم شد. و باز پس از مروردهور شخصی از یاد خود نویسانید و همچنیں اصل اِنجیل بعالم وجودی ندارد. و باعتراف علماء نصاریٰ تراجم آں موجود اند. و پیدااست که مترجم یک کس باشد نه جمات. اندریں صورت اقوال تورات و اِنجیل در هر دوره از متواترات نمانند.

انجیل اور توریت کا گم ہونا اوران میں تواتر کا مفقود ہونا

جب ہم نے تحقیق کی تو توریت اور اِنجیل کی روایت ایک ایک، دو دو آدمیوں پر ختم ہوگئی کیونکہ علمائے یہود کے قول کے مطابق توریت ایک مرتبہ بخت نصر کے جنگ کے واقعہ میں بالکل معدوم ہوگئی اور پھر کتنے زمانوں کے گذر جانے کے بعد ایک شخص نے اپنی یاد سے لکھائی۔ اس طرح اصل انجیل دنیا میں وجود نہیں رکھتی اور علمائے نصاریٰ کے اقرار کے مطابق اس کے ترجمے موجود ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ترجمہ کرنے والا ایک آدمی ہوتا ہے نہ کہ بہت سے۔ اس صورت میں توریت اور انجیل کے اقوال ہر زمانے میں متواتر نہیں رہتے۔

منسوخ نشدن تورات و اِنجیل

وآنکه میگویند که تورات و اِنجیل منسوخ نخواهد شد قولی است از اقوال تورات و اِنجیل و همچنیں دیگر متواترات اوشاں. بایں همه معنی از کلمات که دریں باره مستند اوشان است باعتبار دلالت مطابقی و سوق قرینه اگر گیرند فقط ایں قدر است که اخبار من همه واقع شدنی است نه آنکه احکام آوردهٔ من منسوخ نخواهد شد.

غرض ایں چنیں گفتار که زمین و آسمان از جائے خود برود. اما سخن من از جائے خود نرود دلالت بر علم منسوخیت تورات و اِنجیل نمی کند. آری بمقتضاء حمیت ملت و تعصب مذهب ایں کلمات را بایں معنی گره داده اند. باستماع آوازهٔ دین عیسوی اوّل یهودیاں ایں وتیره

آغاز نهادند. از باستماع غلغله ظهور خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم نصرانیان هم چو یهودیاں بهمیں تدبیر حفاظت ملت خود نمودند.

توریت اور اِنجیل کے منسوخ نہ ہونے کا دعویٰ

اور وہ جو کہتے ہیں کہ توریت اور اِنجیل منسوخ نہ ہوگی تو یہ توریت اور اِنجیل کے اقوال میں سے ایک قول ہے اور اسی طرح اس کے دوسرے متواترات کا حال ہے اس کے باوجود ان لفظوں کے معنی کے اس بارے میں ان کے لئے سند ہیں دلالت مطابقی اور قرینے کے لحاظ سے اگر لیں تو صرف اتنے ہیں کہ میری (توریت کی) خبریں تمام واقع ہونے کے قابل ہیں نہ یہ کہ میرے (توریت کے) لائے ہوئے احکام منسوخ نہ ہوں گے۔ غرض اس قسم کی گفتگو کہ زمین اور آسمان اپنی جگہ سے ٹل جائے لیکن میری بات اپنے مقام سے نہیں ٹلے گی۔ توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ ہاں ملت کی حمیت اور مذہب کے تعصب کے تقاضے سے یہ توریت اور اِنجیل کے منسوخ نہ ہونے کا ان الفاظ میں دعویٰ کیا ہے۔ عیسائی مذہب کی شہرت سنتے ہی اوّل یہودیوں نے یہی طریقہ شروع کیا۔ پھر خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے نبی ہونے کا غلغلہ سن کر پھر نصرانیوں نے بھی یہودیوں کی طرح اسی طرح سے اپنی ملّت کی حفاظت کی تدبیر کی۔

مذہب امام رازی رحمہ اللہ وسعد الدین رحمہ اللہ در تواتر اقوال یہود و نصاریٰ وقول قاسم العلوم دربارۂ ایشاں

مگر چوں امام فخر الدین (رازی) و ملا سعد الدین (تفتازانی) را اتفاق تنقیر احوال کتب یهود و نصاریٰ نشد . نظر بظاهر اقوال یهود و نصاریٰ از متواترات فهمیدند. اگر دریں زمانه ایں بزرگاں می بودند کتب متعلقهٔ اقوال یهود و نصاریٰ که علمائے دین زمانه بعرقریزیها فراهم کرده اند بآغوش اوشاں می نهادیم.

القصه ایں اتفاق کلمۂ یهود و نصاریٰ اَوّل در هر قرن متواتر نیست . بازمظنۂ پاس ملت ظاهر و باهر وقائع کثیره که آں هم بتواتر رسیدند باعتراف حقیقت دین محمدی صلی الله علیه وسلم از علماء یهود و نصاریٰ شاهد.

امام رازی اورسعدالدین تفتازانی کا یہود ونصاریٰ کے تواتر میں اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمہ اللہ کا قول

لیکن چونکہ امام فخر الدین رازی اور ملا سعد الدین (تفتازانی) کو یہود اور نصاریٰ کی کتابوں کے حالات کی چھان بین کا اتفاق نہیں ہوا۔ اس لئے یہود ونصاریٰ کے ظاہر اقوال پر نظر رکھتے ہوئے ان کو متواتر سمجھ لیا۔ اگر اس زمانے میں یہ بزرگ ہوتے تو یہود اور نصاریٰ کے اقوال سے متعلق کتابوں کو جو اس زمانے کے علماء نے بڑی محنت سے فراہم کی ہیں ان کے سامنے رکھتے۔ قصہ مختصر یہ کہ یہود اور نصاریٰ کے کلمے کا اتحاد اَوّل تو ہر قرن میں متواتر نہیں ہے، پھر ظاہر ملت کے پاس اور لحاظ کا گمان کہ بہت سے واقعات کہ وہ بھی تواتر سے پہنچے، دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقت کے اعتراف سے متعلق یہود ونصاریٰ کے علماء کی طرف سے گواہ ہیں۔

تواتر دعویٰ نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم

بضمّ ایں همه مقدمات یکی بدیگری آں مظنه به پیرایۂ تحقق و واقعیت نمایاں شد. آری تواتر دعویٰ نبوت محمد رسول الله صلی الله علیه وسلم و اظهار معجزات و ادعاء ختم نبوت بطور یکه احتمال معنی دیگر نماند ازیں همه الواث پاک است.

اَوّل تواتر بشرائط خود درهر قرن موجود و باز مظنۂ غرض فاسد منشاء ایں اتفاق نمی نماید. و ایں طرف پس از تحقیق تواتر

دیگر معارض ایں تواتر نہ برآمد. ورنہ دلیلی عقلی یا نقلی مزاحم آنست. نظر بریں ایں خبر ضرور مفید یقین باشد و اگر ایں افادہ یقین نکند حصول یقین اعنی اطمینان قلبی از رہ سمع بطوری نبودی. حالاں کہ در ضرورت یقین و فعلیت آں در بعض اخبار احدے را گنجائش کلام نیست و اگر بالفرض افادۂ یقین مصطلح نمی نماید باری از غلبۂ ظن چہ کم وما می بینیم کہ بروجوب حکم بمقتضاء غلبہ ظن نہ تنہا نقل و نقلیات شاہد است عقل نیز ہمیں فتویٰ مے دہد. حال نقل خود ظاہر است.

آیت "یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَآءَ كُمْ فَاسِقٌ م بِنَبَاٍ فَتَبَیَّنُوْٓا اَنْ تُصِیْبُوْا قَوْمًام بِجَهَالَةٍ" (سورۂ الحجرات، آیت ٦)

ہم بریں امر دلالت دارد و اگر آرندۂ خبر فاسق نیست عادل است حاجت ایں تبین نیست و چوں امر بہ تبین نباشد اشارہ بآں باشد کہ اکنوں حالت منتظرہ تحقیق طلب نماند. ہر چہ دانستید موافق آں عمل نماید.باز اتفاق جملہ علماء برقبول خبر واحد مجتمع الشرائط شاہد مدعا است. چہ ہمچو اخبار یقین مصطلح حاصل نتواں شد. اگر احتمال تعمد کذب نیست باری احتمال خطاء ہماں ساں موجود. مگر چوں ایں احتمال بس قلیل الوقوع است چنداں اعتبار را نشاید. احتمال صدق کہ اصل موضوع لہٗ کلام است و موافق مقتضی فطرۃ کار خود خواہد کرد.

الغرض ایں غلبہ علم موجب غلبہ ارادہ بمقتضائے علم خواہد شد. و ظاہر است کہ غلبہ ارادہ یکی از دو جانب فعل اختیاری موجب ترجح آں برجانب دیگر باشد. و ایں طرف ہویدا است کہ

سرمایۂ فعل همیں اراده آں فعل باشد. چناں که علت آں عدم اراده و علت ترک فعل اراده آں فعل باشد. مگر چوں وقت تردد، دو اِراده چناں متعارض باشند که وقت شک دو علم اگر اِراده غالب آمد وقوع فعل لازم آید. چه اِراده را بشرط عدم موانع فعل لازم و در صورت غلبه بقدر غلبه اراده موجود آری بقدر تعارض بوجه تعارض "کان لم یکن" شد و ازهمیں تقریر وجوب عقلی بر غلبۂ ظن برآمد. مگر ظاهر است که در صورت افاده غلبه ظن نیز، مطلب هماں برآمد. چه وقوع عمل در هر صورت برابراست. افاده ظن باشد یا افادۂ یقین فرق اگر باشد در علم و ثمرات آں از تکفیر و تضلیل باشد. مگر آناں که دیدۂ حقیقت بین و عقل حق شناس دارند خوددانسته باشند که اندریں صورت ایمان نام همیں تسلیم بقدر غلبۂ ظن باشد. چه اکنوں که همه اسباب علم بالاء خبر متواتر مفقود تکلیف زیاده ازیں نه عقلاً درست است نه نقلاً. پس باوجود خبر متواتر ترک تسلیم بقدر مذکور ناشی از شوخیها و شوخ چشمیها باشد. و همیں است کفر والله اعلم بالصواب.

نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوے پر تواتر

ان تمام مقدمات کوایک دوسرے کے ساتھ ملا کر وہ گمان تحقق اور واقعیت کے لباس میں نمایاں ہوگیا ہاں نبوت محمدی کے دعوے تواتر اور معجزات اور ختم نبوت کا دعویٰ اس طریقے پر کہ کسی دوسرے معنی کا احتمال ہی نہ رہے ان تمام برائیوں سے پاک ہے۔

اوّل تو تواتر مع اپنی شرطوں کے ہر قرن میں موجود ہے اور پھر فاسد غرض کا گمان نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم پر اتفاق کا منشاء بھی معلوم نہیں ہوتا اور اس طرف تحقیق کے بعد اور کوئی تواتر اس نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے تواتر کے مقابل میں نہیں

نکلا۔ اور نہ اس تواتر کے خلاف کوئی عقلی یا نقلی دلیل بھی ہے اس لئے اس اصول کے پیش نظر یہ نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر یقین کے لئے مفید ہے اور اگر یہ بھی یقین کا فائدہ نہیں دیتی تو یقین کا حصول یعنی اطمینان قلبی کانوں کے ذریعہ اس طرح نہ ہوتا۔ حالانکہ یقین کی ضرورت اور اس کی فعلیت میں بعض خبروں میں کسی کو کلام کی گنجائش نہیں ہے اور اگر بالفرض اصطلاحی یقین کا فائدہ نہیں دیتا تاہم غلبۂ گمان سے کیا کم ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ ظن کے غلبے کے منشاء کے مطابق حکم کے واجب ہونے پر نہ صرف نقل اور نقلیات گواہ ہیں بلکہ عقل بھی یہی حکم دیتی ہے اور نقل (قرآن وحدیث) کا حال خود ظاہر ہے۔ آیت (ذیل)

''اے ایمان والو! اگر تمہارے پاس کوئی بدکار خبر لائے تو تحقیق کرلیا کرو ایسا نہ ہو کسی قوم کو بغیر تحقیق ناواقفیت سے مصیبت میں ڈال دو''۔ بھی اسی بات پر دلالت کرتی ہے اور اگر خبر لانے والا بدکار نہیں بلکہ قابل اعتماد ہے، تو پھر اس تحقیق کی ضرورت نہیں ہے اور جب معاملہ تحقیق کا نہ ہو تو اس طرف اشارہ ہے کہ اب انتظار کی گئی حالت تحقیق طلب نہیں رہی۔ جو کچھ تم نے جان لیا اس کے مطابق عمل کرو۔ پھر جملہ علماء کا اتفاق خبر واحد کی قبولیت پر جس میں صحت کی تمام شرطیں موجود ہوں مقصد کی تائید کرتا ہے کیونکہ اخبار آحاد کے ذریعہ اصطلاحی یقین حاصل نہ ہوسکا تو اگر عمداً کذب کا احتمال نہیں ہے تاہم خطاء کا احتمال اسی طرح موجود ہے۔ مگر چونکہ یہ احتمال بہت ہی کم واقع ہوتا ہے۔ اس لئے چنداں قابل اعتبار نہیں۔ صدق کا احتمال جو کہ کلام کا اصل موضوع لہٗ ہے اور فطرت تقاضے کے مواقف ہے۔ اپنا کام خود کرے گا۔

الغرض یہ علم کا غلبہ مقتضائے علم کے مطابق ارادے کے غلبے کا موجب ہوگا اور ظاہر ہے کہ اختیاری فعل کی دونوں جانبوں میں سے ایک کا غلبہ دوسری جانب پر ترجیح کا موجب ہوگا۔ اور اس طرف ظاہر ہے کہ فعل کا سرمایہ یہی اس فعل کا ارادہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس کے عدم کی علت عدم ارادہ ہوتا ہے اور ترک فعل کی علت اس فعل کے عدم

کا اِرادہ ہوتا ہے مگر چونکہ تردّد کے وقت دو اِرادے ایسے ایک دوسرے کے مقابلے میں تن جاتے ہیں جیسا کہ شک کے وقت دو علم ایک دوسرے کے مقابل ہو جاتے ہیں اگر اِرادہ غالب آ گیا تو فعل کا واقع ہونا ضروری ہو جاتا ہے۔

کیونکہ اِرادے کے لئے موانع کے نہ ہونے کی شرط کے ساتھ فعل لازم ہے اور غلبے کی صورت میں بقدر غلبہ اِرادہ موجود ہے۔ ہاں بقدر تعارض ایسا ہو گیا جیسا کہ تھا ہی نہیں اور اسی تقریر سے غلبہ ظن پر عقلی وجوب غالب آیا۔ مگر ظاہر ہے کہ ظن کے غلبے کے افادے کی صورت میں بھی مطلب وہی نکلا۔ کیونکہ عمل کا واقع ہونا ہر صورت میں برابر ہے۔ خواہ ظن کا افادہ ہو یا یقین کا افادہ فرق اگر ہوگا تو علم اور اس کے نتائج تکفیر اور تضلیل میں ہوگا لیکن جو لوگ حق بیں آنکھ اور حق شناس عقل رکھتے ہیں وہ خود جانتے ہوں گے کہ اس صورت میں ایمان بقدر غلبہ ظن تسلیم کرنے کا نام ہے کیونکہ اب تمام علم کے اسباب خبر متواتر سے بالا مفقود ہیں۔ اِس سے زیادہ تکلیف نہ عقلی طور پر درست ہے نہ نقلی طور پر۔ پس خبر متواتر کے باوجود بقدر مذکور تسلیم نہ کرنا شوخیوں اور شوخ چشمیوں کی پیداوار ہے اور یہی کفر ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

خبر متواتر موجب یقین

بالجمله خبر متواتر بالیقین موجب اطمینان قلبی است هزارها کس را مشاهده باید کرد که چنانکه در مشاهدات قلوب اوشان مطمئن است هم چنیں باستماع از جم غفیر که بے غرضانه گفته باشند اطمینان حاصل است اتفاق طبیعت بر سکون در هر دو صورت موجود اندریں صورت ایں را مفید گفتن و آنرانگفتن بجز تحکم هیچ نیست و آنکه درباره افاده یقین متواتر ظاهر بینان را ایں خدشه پیش می آید که چوں در هرخبر واحد احتمال کذب موجود در مجموعه هم همیں احتمال باشد. جوابش اهل نظر باریک را

ازوجه دلالت خبر متواتر بر صدق واضح شده باشد. مگر چوں اجمال بتفصیل نمی رسد. قدرے مفصل مے گویم.

موجب یقین خبر متواتر

الحاصل خبر متواتر یقیناً اطمینان قلبی کا موجب ہے۔ ہزاروں آدمیوں کو دیکھنا چاہئے کہ جیسا کہ آنکھوں سے دیکھی ہوئی چیزوں میں ان کے دل مطمئن ہو جاتے ہیں اسی طرح جم غفیر سے سننے سے کہ انہوں نے بغیر کسی غرض کے کہی ہو اطمینان حاصل ہوتا ہے دونوں صورتوں میں طبیعت کے لئے تسکین موجود ہے اس صورت میں اس کو مفید کہنا اور اس کو مفید نہ کہنا دھاندلی کے سوا اور کیا ہے اور متواتر خبر سے یقین کا فائدہ دینے میں سطحی نظر رکھنے والوں کے لئے جو یہ خدشہ پیش آتا ہے کہ جب ہر خبر واحد میں کذب کا احتمال موجود ہے تو مجموعے میں بھی یہی احتمال ہوگا۔ اس کا جواب باریک نظر رکھنے والوں کے لئے خبر متواتر صدق پر دلالت کی وجہ سے واضح ہو گیا ہوگا۔ مگر چونکہ اجمال تفصیل کے درجے کو نہیں پہنچتا ہے اس لئے قدرے مفصل کہتا ہوں۔

احکام افراد بدوگانہ

احکام افراد بدوگونه باشد. (۱) یکی احکام مطلقه که بسوئ مطلقیکه دریں مقید اعنی فرمود ماخوذ است، منسوب باشند. مثلاً نطق زید بجانب انسانیت او که درو ماخوذ است.

(۲) دویم احکام مشخصه که راجع بسوئے تشخص باشند: مثلاً کیفیات آواز زید و عمر و وغیره از خوبی و زشتی و بلندی و پستی که در افراد مختلفه، مختلف باشند یا سیلان قطره و کوتاهی مساحت وی و کمی وزن آں که اوّل از احکام مطلقه است و ثانی از احکام مشخصه. چوں ایں قدر معلوم شد معلوم باید کرد که احکام مطلقه در صورت اجتماع افراد همان سان باشند که بودند. و احکام

مشخصه متغیر گردند. چه مجموعه شخص دیگر شد مگر چون این جا نظر کردیم احتمال کذب را از احکام مشخصه یافتیم. و احتمال صدق را از احکام مطلقه. وجهش خود ظاهر است و من همه گفته آمده ام که اصل وضع کلام بهر اخبار واقع و اظهار مرام است و باز محبت نوعی باعث این اظهار و اخبار و احتمال کذب ناشی از احتمال غلط فهمی است یا از احتمال غرضی فاسد. اگر از طرف غرض فاسد اطمینان کلی بهم رسد باجتماع آراء و اتفاق کلمات بطور یکه گفتم احتمال کذب زائل شد. آری همان احتمال صدق باقی ماند و پیدا است که یقین همین بقاء احتمال واحد و زوال احتمال ثانی است. و این بدان ماند که یک رشته چندان مستحکم و محکم نباشد اما اگر رشتهای چند بهم آرند آن ضعف مرتبه تشخص زائل شود. و آن قوت از احکام اطلاق است چه رشتهٔ موضوع بهر تعلیق باشد بدستور ماند.

غرض هر خبر مصدق خبر دیگر است و بهم پیوسته احتمال صدق شیئًا فشیئًا قوت پذیرد و ازیں جا امکان حصول یقین به تزاید اخبار عاقلاں را معلوم شده باشد والله اعلم و علمه اتم و احکم.

افراد کے دوقسم کے احکام

افراد کے احکام دوقسم کے ہوتے ہیں: (۱) ایک تو ''احکام مطلقہ'' جو اس مطلق کی طرف کہ اس مقید یعنی فرد میں ماخوذ ہے۔ منسوب ہوں۔ مثلاً نطق زید اس کی انسانیت کی جانب میں کہ اس میں ماخوذ ہے۔

(۲) دوسرے ''احکام مشخصہ'' جو کہ تشخص کی طرف لوٹتے ہیں مثلاً زید اور عمرو کی آوازوں کی کیفیات اچھی اور بری زور سے اور آہستہ سے جو کہ مختلف افراد میں مختلف

ہوتی ہیں۔ یا قطرے کا بہاؤ اور اس کی جسمانی کوتاہی اور اس کے وزن کی کمی کہ اوّل احکام مطلقہ سے ہے اور دوسری احکام مشخصہ سے۔ جب اتنی بات معلوم ہوگئی تو یہ بھی معلوم کرنا چاہئے کہ احکام مطلقہ اجتماع افراد کی صورت میں اسی طرح جیسے کہ تھے اور احکام مشخصہ بدل جاتے ہیں کیونکہ شخص کا مجموعہ دوسرا ہو گیا۔ مگر جب ہم نے یہاں دیکھا تو کذب کے احتمال کو ہم نے احکام مشخصہ میں سے پایا۔ اور صدق کے احتمال کو احکام مطلقہ میں سے پایا۔ اس کی وجہ خود ظاہر ہے اور میں بھی وہ وجہ بیان کر کے آیا ہوں کہ کلام کی اصل وضع (بناوٹ) اَمرِ واقع کی خبر دینے اور دِلی مقصد کے اظہار کے لئے ہے۔ اور پھر بنی نوع کی محبت ﴿جیسے انسان کی محبت اپنی نوع انسان کے ساتھ۔ مترجم﴾ اس اظہار اور اخبار کا باعث ہے اور جھوٹ کا احتمال غلط فہمی کے احتمال کی وجہ سے اگر غرض فاسد کی طرف سے کلی اطمینان حاصل ہو جائے تو راویوں کے اجتماع اور الفاظ کے اتفاق سے جیسا کہ ہم نے کہا کذب کا احتمال زائل ہو گیا۔ ہاں وہی صدق کا احتمال باقی رہ گیا اور ظاہر ہے کہ یقین ایک احتمال کا باقی رہ جانا اور دوسرے احتمال کا زائل ہو جاتا ہے۔ اور یہ اس طرح ہے کہ ایک دھاگہ کوئی زیادہ مضبوط اور پختہ نہیں ہوتا۔ لیکن اگر چند دھاگے آپس میں ملالیں تو تشخص کے مرتبے کا وہ ضعف زائل ہو جائے گا اور وہ قوت جو کہ اطلاق کے احکام میں سے ہے۔ کیونکہ دھاگا کسی چیز کو لٹکانے (باندھنے) کے لئے بنایا جاتا ہے۔ وہ قوت بدستور رہے گی۔

غرض ہر خبر دوسری خبر کی تصدیق کرتی ہے اور دھاگے کی طرح آپس میں مل کر بتدریج قوت پکڑتی ہے۔ اور یہیں سے خبروں کے زیادہ ہونے سے یقین حاصل ہونے کا امکان عقل مندوں کو معلوم ہو گیا ہوگا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

(**نوٹ**: اس مکتوب کا ترجمہ ۲۸/ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۸/مارچ ۱۹۶۹ء بروز منگل دو بج کر اَڑتیس منٹ پر شروع کیا اور ۵ محرم ۱۳۸۹ھ مطابق ۲۴ مارچ ۱۹۶۹ء بروز پیر گیارہ بج کر پینتیس منٹ پر ختم ہوا۔ الحمدللہ)

مکتوب ہفتم

در جواب شبہات ملحدان بر معجزہ
و ثبوت نبوت از معجزہ و حصول یقین از
خبر متواتر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین محمد وآلہ وازواجہ وصحبہ اجمعین بعد حمد و صلوٰۃ
ہیچمدان محمد قاسم بخدمت مخدوم مکرم مولوی محمد حسین صاحب دام اللہ فیضہ پس از سلام
مسنون گزارش پیراست امروز روز چہارم ست کہ بروز دوشنبہ گرامی نامہ نزدم دریں شہر میرٹھ
رسید مہلتے نیافتم کہ بمجرد ورود بامتثال امر سامی پردازم و ہرچہ بذہن من رسد نوشتہ برسلم
از جانب سید احمد خان صدر الصدور بنارس مشتمل بر سیزدہ سوال متعلق بکیفیت زمین و آسمان
نامہ گرامی رسیدہ نہادہ بود امل تحریر جوابش نظر بمصلحتہا چند مناسب ندیدم امروز کہ صاحب
نامہ گرامی سرمایہ افتخارم شد باین کارش بجا گذاشتنی غلط گفتم امروز مولوی محمد فصیح الدین
نیز تشریف آوردہ بودند بمدارات شان فرصت توجہ بکار دیگر میسرم نیامد دیروز دیدم کہ نخستم
بخط سید احمد خان نوشتم دیروز خواستہ بودم کہ قلم بگیرم و خیالات لمنوز را معرض عرض
آرم مگر اینہا باعث ناتوانیہا بود بہانہ بیکاری دیدہ پہلو بر بستر زدم صبح و شام
ہمینطور امروز بحمد اللہ کاری در پیش ست نازاری ولی پیش خیال امتثال باز تازہ شد
خیالات را معرض بیان آوردم اما بکمی نارسائی دم ہرزہ درائی می ترسم کہ مطلب برسم
پریشان کنم مگر ازانجا کہ المامور معذور ہرچہ بدل دارم دریں صفحہ میگزارم اگر درست آمد
درست ست ورنہ نارسائی و بیہودہ سرائی خود خود پیش نظر دارم بالجملہ اول بنام خدا قدم

این گزارش ست که بحث معلوم خیلی بامکان و امتناع و ممکن و محال تعلق دارد نظر برین اول
رمزی ازین گزارش میکنم ممتنع را دو قسم ست یکی ممتنع بالذات و آن منحصر در اجتماع نقیضین
خواه گویند خواه ارتفاع نقیضین زیرا که اجتماع مستلزم ارتفاع ست و ارتفاع مستلزم اجتماع
یعنی حاصل همین ست که اگر این باشد آن نباشد و اگر آن باشد این نباشد و همچنین اگر این
آن باشد و اگر آن نباشد این باشد امد بصورت اگر ارتفاع ست اجتماع بانعکاس آید و اگر اجتماع
ست بارتفاع منقلب شود چنانچه بدیهی ست بلکه اگر ارتفاع را هم اجتماع نقیضین گویند بجا ست
چه ربط تناقض چنانکه در نقیضین بود همان ارتباط در رفع هر دو ست بالجمله ممتنع بالذات
منحصر درین ست و وجهش اینست که امتناع از اقسام ضرورة ست و ضرورة از کیفیات
نه عوارض اطراف آن چنانچه همه دانند که ضروریة قضیه باشد و انهم از موجهات و پیداست
جهة کیفیة نسبة ست نه غیر آن مگر ضرورة یا ایجابی ست یا سلبی اول گاهی در حمل اولی
یعنی جائیکه موضوع و محمول همه وجه امر واحد باشند مثل زید زید و گاهی در ناقص بود یعنی
محمول جنس یا فصل موضوع بود مثل الانسان حیوان بوجه اشتمال انسان بر حیوان ذات
الانسان حیوان را الحیوان حیوان لازم آید و گاهی در ملزوم و لازم ذات او مثل الاربعة
زوج اینجا نیز وجه همان اشتمال یکی بر دیگری ست که خبر از عینیة بعض مراتب میدهد یعنی لازم
صادر و ناشی از ذات بود نه از غیر ورنه انفکاک آن چه دشوار بود چه اگر ناشی از غیر
مصدرش آن غیر بودی و ملزوم فقط معروض و قابل بودی و ظاهر ست که قابل در نفس
و معروض در مرتبه حقیقة خود معری از مقبول و خالی از عوارض بود اندرین صورة
آن برای بحدوث آن دوان باشد و هر حادث را اول عدم آن در محل آن می باید
که عدم سابق و عدم لاحق همه در مرتبه برابر اند فرق امکان و امتناع بمیان نمی توان آمد
که اول ممکن ست و ثانی ممتنع آری در لازم وجود اگر امکان انفکاک را گنجایش باشد بجا
که اینجا ربط ذاتی نباشد ما از یجهة مفاد لزوم لازم وجود دوام باشد نه آنکه مثل لزوم لازم

آنہم لازمی کہ ہمچنین از ذات ملزوم باشد مفاد لزوم ضرورۃ بود باجملہ کنہ لازم ذات مندمج در ذات باشد

مندرج دران و مابین المرتبین فرق تشکیکی ست نہ تباین حقیقی غرض چنانکہ در حمل ناقص ترکیب

باشد اینجا نیک باشد وظاہر ست کہ اشتمال بسیط بمراتب ضروریہ زیادہ وازان ست کہ در

مرکب بہ نسبت اجزا بود باجملہ حمل ہمہ اقسام ہمان حمل اولی ست وچون مابین این قسم

طراف نسبت ضرورۃ ایجابی میان آمد اگر یکی را ازین قسم اطراف زیر نفی کشیدہ با دیگر ربط

نسبت ایجابی دہند بالیقین ضرورۃ سلبی میان آید چہ اند منصورت یکی نقیض دیگر باشد

بالصراحۃ تناقض بود چنانکہ در حمل اولی تام بود خواہ بالالتزام چنانکہ در دو قسم باقی باشد

از قضیہ زید زید اگر موضوع را یا محمول را لفظ زیر لا آرند و دیگر را ہمچنان گذارند از وقت

ضرورۃ ایجابی مبدل بضرورت سلبی شود چنانکہ زید زید بالضرورۃ میگفتند ہمچنان زید لیس زید

بالضرورت گفتن لازم آید وماورا این اقسام ہرچہ حمل کرده بود محل امکان ست زیرا کہ

منصورۃ نہ در موضوع و محمول اقتضا یکی بہ نسبۃ دیگر بود نہ نسبۃ تنافر و تدافع در میان

باشند وچون ہمچنین باشد ظاہر ست کہ امکان باشد زیرا کہ حقیقۃ امکان ہمین سلب ضرورت

ایجاب وسلب بود چون ضرورت ایجاب تام اقتضا و ضرورت سلب کام تدافع برآید و درین

میان نہ این ہست نہ آن پس اگر امکان ہم نباشد دیگر چہ باشد چون ازین قضیہ تحدید

حقیقت واستداد سخن دیگر میباید گفت حقیقۃ ممتنع بالذات این بود کہ عرض کردم مگر حقیقت

ممتنع بالغیر نیز میباید شنید ممتنع بالغیر آنست کہ بذات خود ممتنع نبود اما بوجہ عروض امتناع از خارج

بخلاف آن ممتنع بالذات این وصف بدست آورد باجملہ با ممتنع بالذات آمیختہ رنگ امکان

زرومی خود ریختہ ہر چہ این گذارش اینست کہ ہر بالعرض را از موصوف بالذات ناگزیر ست

چنانکہ در مد حقیقۃ گرم نیست اگر گرم شود میباید کہ حرارت از آتش و آفتاب گیرد کہ بذات خود

گرم ست وچون ممتنع بالذات در اجتماع النقیضین انحصار یافت اختلاط و اتفاق ہمین اجتماع را

با ممکن نیز زدہ باشد مگر واجب ممتنع نتوان شد نظر برین انحصار ممتنع بالغیر در ممکن ناص

ضرور افتاد لیکن چون امکان و امتناع را نظر بر قدرت و اختیار آن قدیر مطلق ست که قدرت
بالا در قدرتها همه اهل قدرت باشد لازم آمد که هر چه قطع نظر از غیر در خور تعلق قدرت باشد
اگر بوجه منع غیر امتناع پذیرد آن غیر هم مقتضای صفتی از صفات خداوندی یا خود مقتضای ذات
خداوندی بود ورنه لازم آید که غیر خدا را بر خدا اختیار بود و نصوص قطعیه مثل یفعل الله ما یرید و یفعل
ما یشاء و لا راد لفضله و امثال آنها که دلائل عقلیه نیز بمصفیر اینهاست همه باطل گردند کس
وجود و کمالات وجود ممکنات از علم و اراده و قدرت همه بالعرض اند نه بالذات یعنی حمل اولی
باشد یا ناقص بیان قدم نهاده ورنه این امکان مبدل بضرورت شدی و این سلب
رنگ ضرورت گرفتی و چون بالذات نیست همه بالعرض باشند و بیشتر عرض کرده شد که هر اتصاف
عرضی را سابقه اتصاف ذاتی ضرورست پس هر که درباره وجود و کمالات وجود اینچنین باشد
یعنی اتصاف او بآنها ذاتی باشد ما همانرا خدا میگوئیم مگر اندرینصورت او مصدر همه اوصاف
وجودیه خواهد بود ورنه محل و معروض آن اندرینصورت باز خلو آن ازان کمالات در مرتبه ذات
و اکتساب آن از غیر لازم خواهد آمد و پیداست که این خیال معارض تسلیم اتصاف ذاتی ست
و چون اینچنین ست معارضه اراده غیر با اراده او تعالی معلوم چه آن از مقتضیات را تمام
اراده است معارض چون توان شد و سوای ممکنات در عالم کدام ست که دست او تعالی
تعدد واجب نه تنها نزد اهل اسلام ممتنع ست کافه انام چه خاص و چه عام چه فلاسفه و چه غیر
همه درین باره یک کلام دارند الغرض ان مانع که سرمایه امتناع ممکنات باشد اگر هست هم
و صفات او تعالی ست اندرینصورت حاصل امتناع بالغیر آن باشد که اگر اراده خداوندی
بفلان ممکن متعلق شود عدم فلان صفت یا فرض کنم عدم اجزاء و لوازم آن لازم خواهد آمد
مگر از بیشتر مسلم ست که وجود صفات وجودیه بطوریکه گیرند یعنی عین گویند یا غیر یا لا عین
و لا غیر بهر او تعالی ضروری ست الحاصل در صورت تعلق اراده بممکنی اعنی بمعنو میکه
قبیل اجتماع نقیضین ست عدم آن صفت لازم آمد پس چنان اجتماع نقیضین بهم رسید

عدم ممکنات در اوقات وجود آنها ممکن ست چه ممکن عبارت از هر دو جانب مسلوب الضرورت باشد
بعد عدم ضرورت بر ضرور ست که جانب عدم ممکنات موجوده هم در اوقات وجود ایشان ممکن بود
چنانکه واجب نیست ممتنع هم نباشد لیکن چون مسلم ست که علم خداوندی تعلق بوجود آنها
پیشتر گرفته اکنون اگر این وقت اراده خداوندی بعدم آنها متعلق شود تخلف علم که مشعر
بعدم انکشاف اشیای کماهی و عدم کاشفیت تامه در صفت العلم ست لازم آید چه اول
کاشفیت تامه که بر جناب علیم تسلیم آن ضروری ست مستلزم آنست که جمله احوال هر شئ
و عوارض آنها منکشف شود اگر بالفرض یک عرض هم منکشف نشود عدم صفة العلم لازم آید
چرا اگر عالم موجود ست در عالم بالقوة کاشفیت هیچان لازم که آفتاب اشعاع و همین ست علة
عدم کشف اشیاء ما اگر گویند که تحقق معلوم هم ضرور ست تا انکشاف او صورت بندد ورنه قبل
وقوع انکشاف آن لازم آید جوابش اینست که علم باری در ازل مسئله ست متفق علیها و نهم
شیئه جمله کائنات نظر برین این هیچمدان خود درین باب دم نزده میرود ورنه مکنون خاطر
خود را در تثبیت این مسئله دارم اگر ظاهر کنم کلام از بحث خود خارج شود و دنباله دراز
سائل مطلب با ولاحق شود مگر چون بحمد درین مسئله اطمینان قلبی نصیب این هیچمدان
بکار دیگر و بر سایر هیچ هیچ نمی ترسم بالجمله هرچه اینجاست عکس عالم بالا است این همه کائنات
اول تحقق در آن موطن رو داده و باز مطابق آن درین موطن عکس افتاده اگر فرق ست
همین ست که گرد اگرد چاک کوزه گر نقشها بسته آئینه بیکطرف گذارند و باز چاک را در برابرش
چسپیده بگردانند درین آئینه معکوس نقوش یکبار حادث شوند و باز معدوم گردند پس
آنکه اینجا آن نقوش در موطن چاک ثابت باشند و ازین حرکت تجددی در ذات آنها روی ندهد
بوجه این حرکت در ذوات معکوس تجدد و حدوث رو دهد همچنین در موطن علم نقوش کائنات
بوجه قدیم اند آری درین موطن که نامش وجود خارجی ست در مقابل موطن علم همچو آئینه حاصل
موافق نشاء بوجه حرکت اراده همه حادث و متجدد اکنون اینقدر بهر تفهیم تقدم علم

حدوث همه کائنات کافی نیست اگر از توجیه این نقصه سکوت ورزم واز وجه وکیفیت تحقق آن
موطن علم و وجه تعاکس وتقابل وقرار وجود خارجی بجای خود یا تحرک آن برجهت مخالف اگر
نگویم حرجی نیست بهرحال تعلق علم بجمله کائنات وحادثات این عالم وانکشاف مصالح آن
اشیا بنابرآنها ضروری ست وپس از انکشاف مصالح تحرک رحمت یا غضب ضروری شود
این اجمال آنکه قبل فعل اختیاری تعقل غرض آن ضروری ست وتصور انجام آن واجب
مگر انجام کار وغرض آن جلب منفعت باشد یا دفع مضرة باز این منفعت ومضرة خویش باشد
یا منفعت ومضرت دیگران چون بنسبت خداوند تعالی شانه تصور نفع او تعالی محال ست
وهمچنین تخیل ضرر او ممتنع اغراض او تعالی منحصر در منفعت دیگران یا مضرت ایشان باشد
وپیداست کاریکه بغرض نفع دیگران کرده شود رحمت باشد وکاریکه بغرض مضرت دیگران کرده شود
غضب بود وگرچون غرض در عرف نفع خویش را گویند اهل اسلام را اعتقاد این معنی ضرور آمد که فعل
خداوندی معلل باغراض نباشند زیراکه نفع خود آن خواهد که بذات خود نقصانی داشته باشد
ودفع مضرت از خود از آن متصور ست که در محل ورود اعمال وتاثیرات دیگران بود وظاهر ست
که این حصول وزوال که نفع ومضرت را ضرور ست خبری ست از انکه کنه این حاصل وزائل در
ذات باری تعالی نبود وپس ازانجا که هر بالعرض را موصوفی بالذات باید احتیاج خدا بسوی دیگران
لازم خواهد آمد وخدا نام آنست که همه محتاج او باشند بالجمله وجود وکمالات وجود همه در جانب او تعالی
از اوصاف ذاتیه باشند ازین تقریر طویل بوضوح انجامید که هر فعل اختیاری که از خداوند تعالی
شانه بظهور آید از تحریکات رحمت یا غضب باشد بلکه غضب را هم حسب اشاره سبقت رحمتی علی
غضبی از توابع رحمت انگاشته همه را از تحریکات اولیه رحمت باید دید ودر حق مدفوع حسنه
رحمت انگاشته به نسبت مدفوع ثانیا وبالعرض غضب باید فهمید مگر چون قصه اینچنین ست جانب
سلب کائنات نه تنها بوجه لزوم عدم علم ممتنع بالغیر بود بلکه قطع نظر از لزوم عدم علم دران بوجه لزوم
انعدام صفات دیگر از رحمت وغضب دیگر مبادی وسوابق وتوابع ولواحق آن نیز ممتنع بالغیر

بعد تسلیم این صفات در حق آن پاک ذات ضروری ست چرا نه همه صفات وجودی هست و
همه صفات وجودی در حق او تعالی لوازم ذات و اوصاف ذاتیه باشند نه وهم عدم سابق ست
یا اندیشه عدم لاحق بر تقدیر توجه جانب سلب کائنات همان اجتماع نقیضین یعنی وجود علم و عدم رحمت
غضب و غیرها و اعدام آنها لازم آید و لیو بعد عروض این اجتماع نقیضین که استحاله ذاتی بودن
آن مسلم شد همان آتش در کاسه باشد یعنی مفاد ممتنع ذاتی و ممتنع بالغیر در خارج برابر آمد فرق
امکان و امتناع فقط موجب امتیاز در علم باشد مگر چون وجه امتناع این قسم ممتنعات مخالفت
مقتضاء رحمت و غضب بود این قسم را محال عادی گویند هم مانند همین اقتضاء اخلاق جبلی را
بیند مگر عادت خداوندی را تغیری بالائی نباشد ورنه همان محل عوارض بودن خداوند تعالی
شانه که مستلزم بالعرض بودن صفات کمالات او تعالی و احتیاج او تعالی بسوی دیگران
ست لازم آید نظر برین سرمایه توارد رحمت و غضب علی سبیل البدلیة و موجب تبدل و التغیر
نباید بگیری اگر باشد اندر او باشد یعنی این تغیر و تبدل منتسب بقابل فاعل نشود بلکه انتساب آن
بطرف قابل باید خلاصه القصه هر که را محل و قابل رحمت دیدند آنرا بنواختند و هر که را مورد غضب فهمیدند
بخاک انداختند نظر برین جائیکه این ممکن ست آنرا امکان بود و جائیکه آن امکان وارد این نبا
پذیر نبود و این بدان ماند که شخصی مکانی ساخته و از هر جانب طرح نو انداخته یکطرف دالان و دیوار
[illegible] نصب کرد و یکطرف پاخانه و باورچی خانه را بنا نهاد و باز نظر کرد که این درخور این کار ست
این شایسته آن امر است پس چنانکه بحکم طبع تغیر این وضع ممکن نیست مگر آنکه طبیعتش برگردد
بکمی و جابری بجبر کناند همچنین وضع مقرره خداوندی را تغیری نباشد و خود ظاهر ست
که انقلاب اخلاق خداوندی متصور ست و نه اکراه کسی بر وی ممکن ورنه همان فساد که مفروض شد
لازم آید اندرین صورت از امکان ذاتی محال عادی و ممتنع بالغیر تو فرق وقوع آن مخالف و منع
در میان نباشد که قطع نظر از فساد عقل طبیعت بانی مکان و اکراه دیگران بر آن وقوع
[illegible] از عمده الان و نشست و برخاست و خفتن و غلطیدن در پاخانه از آن اکنون وقت

آنست کہ از نتیجۂ این تطویل کہ بظاہر لاطائل می نماید بیاکا ہانم مخدوم من از امکان چیزے معہ
سوطنی امکان آن بوجہی دیگر دانم نباید مگر مرادم اینوقت از امکان مذکور امکان ذاتی نیست
کہ آن ہر دم یکسان ست بلکہ غرض آنست کہ امتناع از ہر قسم کہ باشد بالذات یا بالغیر مرتفع شود
وجہش اینکہ افعال را بعادات گرہ دادہ اند و عادات ہمین اقتضاءات طبائع و اخلاق را گویند
و ہمیدم معروض شد کہ اخلاق خداوندی را تغیری ممکن نیست یعنی این امر متوان شد
کہ آن اخلاق از محل خود تجاوز نمایند چہ رحمت خداوندی عقلاً مقتضی اثابت صالحان ست
و غضب او تعالی مقتضی تعذیب کافران چون این علل مقتضیہ بحال خود باشند معلولات اینہا
ضرور بر روی کار رسید این نخواہد شد کہ کافران را برحمت بنوازند و مطیعان را بغضب در سازند
یا نہ بر ایشان غضب بود و نہ بر ینشان رحمت باشد گو فی حد ذاتہ بحساب امکان ذاتی اینہمہ ممکن
باشد الغرض توقع انقلاب وضع و تبدل نقشۂ مقررہ عادات نتوان داشت گر چون عادات
و اخلاق را در تحرک و نظر بر محل قابل ست و ملکات و قوی را در فعلیۃ خود بلحاظ معروض
مناسب اگر معروض و محل یکی از ملکات و قوی و قابل یکی از اخلاق پس از مرور دہور ظہور
کند تحرک آن خلق و فعلیۃ آن ملکہ و قوۃ ضروری ست و در نظر حقیقۃ شناسان انقلاب
عادۃ و انخراق آن نباشد آری ظاہر بینان را از عجائب و غرائب یا خوارق نظر آید وتش کہ
ہمہ عالم بندہ خدا تعالی و امت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باشند و تا زمانہ دراز سر موی بحلقۂ
ہم در پی ہوا و ہوس نروند و پس از انقراض قرن دراز شخصے بمقتضای بشریۃ مبتلا گناہے
شود و آن وقت بحکم ما اصابکم من مصیبۃ فبما کسبت ایدیکم بمصیبتے گرفتار آید این گرفتاریش
پس از انکہ تا این زمان اہل قرن این قسم مصیبۃ را بوجہ عدم علتش ندیدہ بودند در نظر کو
نظران امری خارق بنماید اما انکہ معروض حقیر را بدل ارد این را نیز یکی از عادات شما
و از خوارق عادات آری بہر گفتن ادہم گر بہ زبانی عوام از اخارق نام نہند زیادہ از خفا
مقتضے نبود ہمین ... سان خلق جا لترا باید دید کہ نہ ہر دم و قوع وقوعش باید داشت و نہ ہر

ممتنعش باید پنداشت وجهی که بدان ممتنع ذاتی یعنی اجتماع نقیضین بود بدرجهٔ اتم ممتنع
بالغیر موجود است اگر فرق است همین است که این داخل در احاطهٔ قدرت است - آن خارج
ازان تفصیل این اجمال این که صفات دیگر حاکم بر اراده مستند نه بعکس آن یعنی محرک اراده همین
اخلاق و عادات باشند و حاکم را غلبه و سبقت بر محکوم ضرور است و قوت و شوکت آن از آن
بدیهی و اینجا در صورت تجویز اجتماع نقیضین وجود اراده و عدم آن هر دو لازم می آمد و
در اجتماع نقیضین هیچ نقصانی نبود اگر فرض کنند که در آن واحد اراده بهر دو نقیضین متعلق
میتوان شد و تکون آن موجب عدم اراده نیست هر کس به تسلیم این نقیضه سر فرود می آورد مگر چون
اجتماع اراده و عدم آن محال است اجتماع صفاتی که بر اراده و اعدام آن حکومت نفهم خواهیم
کان چون قطع نظر از زیر و بالا کنند اراده بذات خود از تعلق بامثال این امور انکار ندارد و بگاه
از خلق جهالت ابتداءً اگر توقع خلق آن ... ادعا انبیاء کرام علیهم السلام و نواب و شان
از جهالت است این محلی دیگر است و آن محل دیگر این قابل و گیرا مان قابل گر این ... مدان
قیاس کردن والان را برابر با خانه گذرانیدن است و محبوب و مبغوض را برابر فهمیدن چنانچه با
محبوب دوست عادتی دیگر است و با مبغوض و دشمن عادتی دیگر این نیست که عادت واحد
است نفع رسانی مثلا یا ضرر رسانی خلاف آن کردن از عادت خود برگشتن است همچنین با کسانیکه
سر نیاز بر زمین عبودیت نهاده دیگران را نیز بسوی او خوانند عادتی دیگر است و با کسانیکه ماده او شان
بمقابله کفر ریخته بشکل نافرمانی آمیخته اند عادتی دیگر عادت خلق جهالت و کفر را ابتداءً قبیح توان
گفت و تغیر عادهٔ اولی را اگرچه بظاهر همرنگ عادت ثانیه نماید قبیح گفتن نه بسبب فاعل هم در تفصیل
این اجمال آنکه افعال متعدیه از دو سو باشد یکی فاعل دوم مفعول باعتبار اول صفت فاعل باشد
و باعتبار ثانی صفت مفعول مگر وقتی که اتصاف مفعول ملحوظ نظر باشد قبیح یا حسن هرچه ملحوظ نظر
و مقصود بود بر فعل بلحاظ آن پیش نظر باید داشت مثلا در زمینی مکانی زیبا اگر بنا کردن خواهند
باید که مجالس آن مکان تا مقدور مرعی دارند هر فعلیکه کنند بهمین غرض کنند لیکن بدیهی است که حسن مجموعه

چیز دیگر است حسن آدمی که دری جزا چیز دیگر یا خانه و بدر روی حد ذاته تقسیم است اما بنسبت یک
از جمله محاسن ضروریات اگر سکانی باشد و انقسیم شیار نباشد در نقصان آن مکان و قسم آن هیچ
تاملی نباشد همچنین خط و خال را اگر تنها بنگرند حسنی دران نیست و اگر بنسبت مجموعه بنگرند همه
محاسن حسن منجمله محاسن باشند پس اگر تصویر حسینی بر کاغذ کشند اگر ابرو و مژگان و خط و خال
را گذارند بالیقین آن تصویر از درجه حسن ساقط گردد همچنین اگر تصویر اسپ یا گاو و شتر و گرگ کشند
می باید که دم بر سرین و شاخ بر سر نهند نقش آن بد است و اگر اتفاقاً این قسم اعضا را بگذارند
آن تصویر را ناقص یا بد فهمیده و معیب یا بد پندارند لیکن همین دم و شاخ اگر بر سرین و اقاش و سر
مصور تصویر کنند حسن صورت او برهم شود اکنون می باید شنید که خلق جهالت و کفر و عالم و قلب
عالم صفت مشغول است اینجا نظر بر حسن مجموعه عالم است که اشارات نقلیه و هم اشارات عقلیه
بران شاهد است اگر از نقل می پرسند بر جمله فتبارک الله احسن الخالقین نظر باید انداخت که احسن
خلق نطفه اطلاق مفهوم این جمله را از دست نباید داد غرض این صفت حسنیه خالقیت او
نیز همچو دیگر صفات او تعالی ثابت و قدیم است نظر برین در هر خلق حسنیه مذکوره را خلق القین
بود آن مجموعه عالم بود یا فرادی فرادی این و جناب هیئت مجموعی یا و شما فقط در خور
حسن او چندان نیست که هیئت مجموعی مجموعه عالم چه شخص اصغر را قدر و قیمت بر قدر او باشد
شخص اکبر را بر طبق وجود او و نزد عقل و اهل عقل هم مقصود هیئت اجتماعی باشد و اجزا و
اگر مطلوب شوند بالتبع و بالعرض باشند از زیر یا بالا همه را انگرند همین قصه هویداست در ادویه مرکبه
مزاج مرکب مطلوب و نه مزاج فرادی فرادی هر دوا در بدن انسانی و الحاصل که هیئت مجموعی مطلوب
است نه تنها تنها اعضا و اجزا در مکان هیئت مجموعی مطلوب است نه علاحده علاحده
و با و هیچ خانه و همچنین اشارات خداوندی بران شاهد در کلام الله موجود است مثلاً هو الذی خلق
لکم ما فی الارض جمیعاً ثم استوی الی السماء فسواهن سبع سموات از الکم هویدا است اینکه
نوع بنی آدم تعلق دارند باز لعطف استوی بران و عطف سوی بر استوی اشاره باینمعنی

عالم بالا نیز بہر کارروائی بنی آدم است اندر خصوصیت ہمہ بیک سلک منتظم شدند و ہیئت
اجتماعی مقصود افتاد آری اگر ہر یکی را غرضی و منفعتی دگر بودی یکے را با دیگری تعلقی نبودی
بہیئت اجتماعی و لحاظ آن نوبت نمیرسید الغرض ہم باشارات نقل و ہم بشہادت عقل
ظاہر گردید و عمدہ ہیئت اجتماعی اوست اندر خصوصیت کفر و کذب اگرچہ فی حد ذاتہ قبیح باشند
حسن منافی وابستہ بدامان اینہا است چنانکہ خال سیاہ بر روی رشک ماہ موجب
زیادت حسن میشود و زلف پیچیدہ ہمچو مار سیاہ اگرچہ در حد حقیقت خود قبیح المنظر بود اما
بروی رشک ماہ خود آنچہ ربط و اتحاد دارد در مزید حسن او ہر قدر کہ دخل دارد قابل بیان
نیست غرض حسن شخص اکبر ہم ہمچو شخص اصغر باجتماع اضداد صورت بندد و چنانچہ اینجا باجتماع روی گل
سفید و زلف سیاہ و غیرہ اشیاء ہیئتی حسن پیدا شود ہمچنین در شخص اکبر باجتماع ایمان و
کفر و ایمان و کفران و جمال و کمال آید و از حسن با حسن گراید و باجتماع صدق و کذب و علم و جہل نقش
حسن بپایہ نہایت رسد یا بقران خیر و شر و نفع و ضرر خوبی آن از یک بہزار افزاید لیکن اگر خود این
ہمہ را اختیار فرمایند مورد ذم و ملام شوند و این تحمید و تسبیح او تعالی را بجای خود جامعیت محامد و باکبریا
و مجد دائم کہ مسلم ہمہ است تعالی شانہ ہمہ یکلخت غلط گردد دیگر ظاہر است کہ تصدیق کاذب
و دعوی صدق او نیز یکے از افراد کذب است مثلاً فرض کنیم کہ زید سخنی غلط گفت
و عمرو بتصدیق او برخاست و گفت کہ زید راست فرمود و این سخن او صحیح و درست است
ہر کہ مادہ تحمل داشتہ باشد اگر از حقیقت حال آگاہ است بلا تامل خواہد گفت کہ عمرو دروغ
میگوید چہ این قول نیز کہ فلان کس راست میگوید یا دروغ قضیہ ایست ہمچو قضایا احتمال
صدق و کذب ہمچنان دارد کہ دیگر افراد قضیہ قائلش را ہمچنان بصدق و کذب وصف
میکنند دیگر قائلان و دیگر اقوال را ازین تقریر واضح شدہ باشد کہ تصدیق کاذب بقول
خود بالفعل مستلزم کذب مصدق است چہ ہر چہ دلالت بر معنی قضیہ کند ہمان را قضیہ
میگویند لفظ و چیست ازینجاست کہ امام رازی ماخذ این سخن را بجواب ہمہ شبہات

کافی فہمید الغرض بلحاظ اتصاف مفعولی خلق جہالت و کفر و فسق و کذب و دیگر دنائت
مستلزم ہیچ ذم در حق خالق نمی توان شد اتصاف مفعول بصفتی مستلزم اتصاف فاعل
علی العموم نیست اگر نقاشی نقشی زیبا یا نازیبا بر دیوار کشد زیبائی یا نازیبائی صفت
ہمان نقش ہست یا بوجہ خوش نمائی یا بدنمائی صفت قرطاس اما باینوجہ نقاش
خوش پیکر نتوان گفت و اگر خوش پیکر ہست بد منظر نخواہد گردید باقی تفریق این امر
کدام صفت ازان طرف باینطرف میرسد و کدام صفت ازان این ہست و کدام
ان بوجہ قلت فرصت نمی توانم اما بتقریب عرض مثالی اشارہ بان کردہ میروم
تابان اگر بہ تنویر ارض جلوہ آرای چرخ گردان شود نور من حیث ہو ازان طرف
مرتبہ اتصاف ذاتی و لوازم ان ز جای خود قدم نہ بردارد وانیطرف اگرچہ نور از آفتاب
اما تربیع و تثلیث وغیرہ تقطیعات کہ بمقتضاء اشکال صحن خانہا و منافذ نور بر روی این
فائض لاحق شود ہمہ ازین طرف ہست آفتاب کہ فاعل تنویر ہست ازین گوناگونی برتر ہست
از نور افشانیش بظہور آید لیکن چنانکہ اتصاف مفعولی مستلزم اتصاف فاعلی نیست آری
بہ قدرتش سرمایہ مدح او باشد خصوصاً وقتیکہ اتصاف مفعولی بصفتی حسن باشد ان صفت
فی حد ذاتہ یا قبیح موجب حسن مجموعہ شود ہمچنان اتصاف فاعلی بصفتی کہ قبیح بود
ذم و لوم فاعل شود وجہش خود ظاہر ہست یعنی قبح صفت مفروض و مسلم باز بجانب موصوف
یعنی فاعل ترکیب نیست تا احتمال مداخلت وصف قبیح در حسن ہیئت اجتماعی باشد بجز
فاعل ہم گرفتار سزار فعل خود باشد دیگر چہ باشد باقیماند اینکہ در کذب قبح بہ حیثیت
این سوال ازان کس متصور ہست کہ فطرت سقیم دارد نہ سلیم و طبع واژگون نہ مستقیم
نیز نظر بمصلحت چند خامہ را میفرسائیم صدق و کذب اول در علم باشد یعنی ہرچہ
رست دانستہ اند درین مرتبہ صدق کمال ہست چہ خبر از صفتی وجودی یعنی صفتہ
سید ہمچنین کذب نقصان زیرا کہ مشعر بعدم آن ہست و آن مستلزم نفی اصل وجود

نیز این ہمہ صفات وجودی از لوازم ذات وجود بمعنی ما بہ الموجودیۃ اند و پیدا است کہ لوازم
ت عام از ذات نباشند ورنہ تعدد علل بہر یک معلول لازم آید چہ لوازم ذات معلول
ت باشند وبطلانش ہویدا است کہ توارد علل ہم ممتنع است و کار پردازی یکی و بیکاری دیگری نیز
وجہ اول آن بجہت کہ اجتماع المثلین فی محل واحد اعنی اجتماع ذی صورتین فی صورۃ
مدۃ واجتماع نوعین فی تشخص واحد یا اجتماع الجنسین فی فصل واحد لازم آید وثانی
بجہت کہ تخلف معلول از علت اقرار بدین افتد بالجملہ لوازم ذات عام از لزوم خود نشوند
نیظرف موجودیت ذاتی خود مستلزم علم بذات خود است وہمین است کہ بہر ثبوت علم موقوف
دو اول افتاد واگر اقتضاء ذاتی بیان نمودی بلکہ اتصاف بالعرض می بود بحجو دیگر
موصوفات بالعرض وجود نیز در واسطہ تعقل عوارض خود وموقوف علیہ آن نمودی نظر
ین از کذب فی العلم عدم العلم بمعنی ما بہ العلم اعنی صفۃ کاشفہ لازم آید چہ تحقق معلومات
چہ یک فرض کنند خواہ بتحقیقت یا باندراج واندماج آن در ذات باری تعالی وموطن
مسلم وباز حجابی بیانے اگر با اینہمہ انکشاف روندہد حاصل کلام آن باشد کہ سبب
انکشاف نیست وچون آن نیست خود وجود ہم نباشد چہ عدم معلول و لازم ذات بر عدم
ت ملزوم دلالتی دارد کہ منکرش بعالم نیست این ہست حال صدق وکذب علمی وعلم
صدق وکذب مقالی واخباری باشد بظاہر اینجا ہرجی نیست چہ عدم صفتی لازم نمی آید
بعد صورت وقوع ہمچنین کذب از وتعالی شانہ قدرت بر اخبار کذب نیز بحجو قدرۃ بر اخبار
صدق ثابت خواہد شد لیکن چون نظر را قوی گردانند وعقل حق شناس را در پردہ اشتباہ
بازنگذرند انشاء اللہ اینجا نیز ہمان تماشا بنظر آید کہ در کذب فی العلم بود وتفصیل این اجمال
اینکہ کذب قولی ولفظی اگرچہ بظاہر امری است وجودی اما مستلزم مغفرۃ دیگر است وہمچنین
مع معارض حال و شعور نہ قطع نظر ازین حقیقت آن الفاظ نیز بکیفیۃ دلالت انہا بر معانی
نقصان است کہ در الفاظ اخبار صادقہ باشد واز ینجاست انکہ در مواضعیکہ بجای مغفرۃ

منفعت بدنبال دروغ آید این قبح مبدل بحسن میشود چنانچہ بر ماہران کلام اللہ وحدیث
پوشیده نخواہد بود بالجملہ قبح کذب قولی ہمچو قبح کذب علمی است بلکہ در کذب علمی قبح ذاتی است
چہ این کذب مستلزم عدم صفت العلم است و قبح کذب قولی عرضی است بوجہ اقتران مضرت
دیگران موذوم کافہ انام باشد اکنون باید دید اگر نتیجہ کذب مضرۃ محض است ہیچگونہ حسن
نصیب او نباشد واگر مضرۃ من وجہ ومنفعت من وجہ از ذرایہ موازنہ می باید کرد تا ہرچہ
گران تر باشد از افراد ہمان قسم شمرده شود واین قاعده موازنہ ہم عقلی است وہم نقلی از نقل
اگر استفسار فرمایند آیہ فاما من ثقلت موازینہ وآیہ فیہما اثم کبیر ومنافع للناس واثمہما اکبر
من نفعہما را مطالعہ باید فرمود واگر از عقل پرسند قاعده استخراج مزاج نسخہ مرکبہ از ادویہ
مختلفۃ المزاج را پیش نظر باید گذاشت بالجملہ ایذاء محض وایذاء غالب از راحت کہ قدر
زائد از ان ہم ایذاء محض باشد قبیح محض بوده بالذات است وچون نباشد کہ وقوع ان
بی انتفاء رحمت کہ منجملہ صفات کمال است وکمال او نزد ہر خاص وعام مسلم صورت ن
بندد دانکہ از خلق کفر وجہل وغیره در عالم وہم دگر بدل می آید جوابش از بند برہمین تقریر
واضح است واگر ہنوز بخیر خفا باشد من خود عرض کنم می باید شنید کہ خلق کفر وکذب
جہل در عالم بذات خود ایذا نیست آری انجام کار مستوجب ایذا باشد باز چون تکمیل
شخص اکبر کہ نفعی برتر از ان نباشد وابستہ بدامان اوست این نفع معارض ان نقصان
وان ایذاء چنان شد کہ نفع مسہل وادویہ بی مزه ونفع شگاف دمل وغیره با ایذاہای
این اشیاء بالجملہ چنانچہ در شگافتن دمل مقصود بالذات حصول شفاست کہ ہمہ جہان
در آغوش اوست لیکن اولش ایذاست وآخرش ہمہ راحت وآسایش ہمچنین مقصود
بالذات از خلق کفر وجہل وغیره تکمیل جمال شخص اکبر وتتمیم کمال اوست اما اولش قبیح است
وانجامش حسن وجمال باینہمہ قبل نقشہ کشی حسین وقبیح حسین وقبیح را وجودی بود نہ نمودی تا
استحقاق قابلیت این وآن ہم رسیدی وگنجایش وہم ظلم وبخل از قابل بدل ہی بود دلری

بسته بلکه همان خلق ذوات اهل این ملکات مستوجب ظهور این همه صفات دران ذوات شده
وباز این ملکات بمقتضاء اسباب محرکه اینجا بمرتبه ومزدن بهر آتش باشد مصدر آثار متعلقه آن
فعلیت ایمان و کفر شدند مگر دروغ خداوندی با بندگان پس از تحقق ذوات بندگانست و
پیداست که هر شی پس از تحقق خود استحقاقی بهم رساند مگر آن استحقاق اینجا از قسم استحقاق فقرا و گدا
اغنیا و اسخیاست نه از قسم استحقاق بایع بر مشتری و اجیر بر مستاجر و استحقاق احتیاج فاحشه
خیر و شر آن نخواهد نه برعکس آن آری وقت نثار گاهی بفقیری زر نامه رسد و فقیری محروم
ماند و همچنین گاهی عطاء گران بهاء را دامن چاک دامنی برنتابد بالجمله بنده سراپا احتیاج است
حاجت کلان اگر هست همین حاجت هدایت ست اندرینصورت بجای هدایت اگر از فرط
بدروغ ضلال فرمایند این دروغ محض بغرض مضرت باشد که جز از بیرحمان نیاید بغرض راحت
و شفقت کرده را محالست الغرض خلق مرتبه ملکه کذب و کفر و جهل قبل تحقق استحقاق اهل ملکات
نه بعد آن تا افاضه آن خلاف استحقاق آن باشد و موجب بیرحمی فهمیده شود آری طلب حالی آنحضر
اکبر که بوجه احتیاج آن بآن چنانچه معروض شد هویداست دلیل آنست که خلق کفر و کذب
نیز منجمله آثار رحمت او تعالی هست و سوای این اگر فعلیت جهل مرکب و طبیعتی باشد از نارسائی
ذهن اوست یعنی جائیکه ذهن و فهم دیگران میرسد ذهن او نمیرسد و فعلیت جهل که بیکی
بوجه تغلیط خداوندی و تلبیس او تعالی باشد نعوذ بالله من امثال هذه الاقوال ظهور آن منتسب
بنقصان ملکه او نبود بلکه انتسابش بسوئی او تعالی باشد اندرینصورت بجز آنکه این کذب او تعالی
نشان خبر از عدم صفت رحمت دهد و امارا از عدم علم و عدم وجود دیگر چه باشد باقی ماند اسم ضار
از اسماء حسنی کار او ضرر مطلق هست که نه تنها ضرر خالص یعنی آنکه بوجهی امید نفع انده باشد از
افراد اوست بلکه ضرریکه بغرض نفع رسانیده شود مثل شگافتن دمل نیز از اقسام ضرر است
غرض درین اسم ملک دلالت بر بیرحمی نیست تا در تسلیم این عرض احتمال باطل پیدا شود
بلکه این ضرر رسانی نیز از تحریکات رحمت بی پایان اوست و برین قدر هم شواهد نقلی گواه اند

تقدم هم دلائل عقلی دلالت دارند و در بسم الله و الحمد لله آمدن رحمن رحیم بعد از اسم ذات تعبیر بان

است که رحمت اقدم صفات اوست باز ارشاد سبقت رحمتی علی غضبی برین معنا اشاره را التغیر

پیر تقدم او خاص بصفت غضب که اسم ضار از پیشکاران اوست دلالت نمود و ظاهر است که

درین مواطن این تقدم و تاخر نه بر تقدم و تاخر زمانی راست می آید نه بر تقدم و تاخر مکانی

چنانچه ظاهر است و همچنان تقدم و تاخر شرف را نیز درینجا مساغ نیست که انقسام فرق

راتب در اختیار و ترک و رد و قبول بکار آید یعنی هر کرا از خواستگاران نوکری مثلا اقدم

بالشرف دیدند آنرا بنوکری گرفتند و هر کرا کمتر ازان فهمیدند آنرا جواب دادند و ظاهر است

این رد و قبول درینجا متصور نیست که صفات او تعالی همه مقبول و برگزیده اند یکی هم

نزدیک و مردود نیست آری اگر تقدم و تاخر ذاتی گیرند چنانکه در دیگر صفات مثل علم و

مشیت و اراده مثلا بالبداهت بنظر می آید البته این سبقت بکرسی می نشیند لیکن اندرین

صورت اقدم را علت و حاکم و موخر گفتن لازم است و اقرار تحریک مذکور ضرور آری شاید

مورا اجتماع رحمت و غضب که در صورت اقرار تحریک مذکور متیقن است دشوار افتد بهر

دفع این دشواری یادگاری زمانه تادیب و تربیت خویش و دیگران می باید کرد آن چنانچه

پدر و استاد در پیرایه غضب چه رحمتها است که در بر ندیده است و اگر از عقل محض

البته این است که در خزانه خداوندی همه خیر و برکت است شر و نقصان را بان درگاه

جای نیست چه خزانه او تعالی همین وجود و کمالات وجود و آثار اوست که بالیقین از صفات

تعالی باشند و پیدا است که اگر دران خزانه عیبی نقصانی باشد اول نقصان او تعالی

لازم آید پس اگر ازان خزانه بندها هم چنان ارزانی دارند که آفتاب ز نور خود بر

آنکه در رحمت باشد چه دادن خیر هم اگر رحمت نباشد باز چه باشد معنی رحمت همین است

تا حتم بدان را امداد و دهش بنوازند یا نوختن خواهند ظاهر است که مخلوق هیچ تن محتاج

بود بهر هم فقیر از هر پهلوی حقایق او شان احتیاج نمایان است اندرین صورت اولین حرکت

کہ از انطرف بظہور آمد یعنی اولین فعلیکہ صادر شد ہمین ایجاد و اعطاء وجود و توابع آن است
وسلب و اخذ اگر متصور ہست پس از اعطاء متصور ہست آری اگر از خانہ دیگر بدریوزہ
گری ممکنات را این کمالات بدست می آمد گنجایش اخذ و سلب قبل اعطا رہم ممکن
بود لیکن چون قصہ اینچنین است رحمت را منشا بجز ذات بابرکات امر خارجی یا معتابہ
غیر نمی تواند شد چہ قبل ایجاد ممکنات نہ ممکنات را وجود ہست نہ غیر اینہا را از تبرکات
ذات بابرکات تا نشونمای این صفت و تحرک آنرا بنام آن زنند آری اگر بر رحمت تقدم
است علم را تقدم است اعنی علم احتیاج ممکنات را تقدم ہست اندرین صورت علت
فاعلی رحمت ذات بحت باشد و علت قابلی آن معلومات آن و علم محرک اعنی واسطہ
فی الثبوت و ظاہر ہست کہ اینہمہ سامان از ازل تا ابد بیک حال و یک منوال باشند
احتمال زوال نیست تا توقع بیکاری و تعطل رحمت بدل ذخیرہ کنند نظر برین سلب و اخذ
اگر باشد از آثار رحمت و تحریکات او باشد نہ از تردیدات برد بالجملہ علت تامہ از معلول
خود قطع نتوان کرد و معلول از علت خود تخلف و منقطع نشود نظر برین دوام فعلیت
رحمت در ہر دورہ ضرور ہست آری گاہی در قابلات تضاد باشد و گاہی در معہا اتقا
در اول تقدم با شرف سرمایہ ترجیح باشد و در ثانی مزید قابلیت مرجح آید مثال اول واقعہ
شگافتن دمل است یعنی بیمار و تیمار دار و طبیب یاران غمگسار ہمہ را نظر رحمت بر ہمہ جسم بیمار
است اما دمل و جسم باقی در بارہ قبول رحمت متضاد اند اگر دمل را نگاہ دارند ہمہ جسم مثلا
فاسد میشود و اگر جسم را نگاہ داشتن خواہند شگافتن ضرور ہست و مثال ثانی قصہ آفتاب
و شیشہای آتشین و غیر آتشین ہست یعنی لطف آفتاب ہمہ بیک مرتبہ افتادہ اند
اما قابلیت شیشہ آتشین بخلاف احراق باو داند و شیشہا دیگر ہمچنان محروم مانند
غرض گاہی رحمت بر اشرف موجب غضب دیگران میگردد آن اشرف ہمان شخص اکبر باشد
یا کسی دیگر از افراد بنی آدم مثل انبیاء و اولیاء ہمچنین گاہی ایصال نفع روحانی مضادہ

ضا و نفع جسمانی باشد اندرین صورت آن نفع را بگیرند مثلا عافیت را یا اولاد
را یا مال را و آن نفع روحانی مثلا مقامات و مدارج رفیعه را یا و کرامت فرمایند و
بمثلو ممکنات همه با خداوند جل مجده نسبت واحده دارند اما بوجه فرق قابلیت
یکی نبی و ولی گردید و دیگران ازین هیچان محروم داشتند بالجمله ضرریکه ازان رحمن مطلق به بندگان
میرسد و غضبیکه ازان در رنج و حمیت با منظر بجوش می آید همه از آثار رحمت او تعالی
باشد اندرینصورت ضرر محض که هیچ نفع عاقبت او نه بسته باشد ازان رحمن متصور نیست
پس حال کذب در دین که بالیقین شر محض است بنسبت او تعالی خیالی است محال اگر
کسی را درین دعوی که کذب در دین و تلبیس در شرع ضرر محض است و شائبه نفع با و مربوط نیست
تردد باشد جوابش این است بشنو بعد کذب خداوندی در دین ظاهر است که هدایت او
حق اصلا ممکن نیست چه دین نام مرضیات حق است و پیداست که مرضیات و غیر مرضیات
او نیز بی اظهار او بمنصه ظهور نمی توانند رسید تا بمرضیات و غیر مرضیات او تعالی چه رسد
پس چون خود خداوند کریم مرضی را غیر مرضی نام نهاد و غیر مرضی را لقب مرضی ولو علی التعیین
اطلاع آن بالیقین مسدود شد باز اگر مواخذه فرمودند ضرر محض بودن خود واضح گشت و اگر
هیچ نه پرسیدند فرق مرضی و غیر مرضی غلط برآمد چه اینفرق لازم است که موجب فرق معامله
با بین خداوند تعالی و بندگان او باشد و کم از کم مراتب این فرق این است که بر موافق
مرضی راضی شوند و بر مخالف ناخوش گردند مگر ظاهر است که خوشی صاحب اختیار که اثری
بر گردش روزگار ندارد و در وهم افلاس جانبش نباید چه قدر موجب کامیابی هاست و
همچنین ناخوشی همچنین بادشاه بادشاهان که نه پاس کسی دارد و نه هراس از کسی چه بلا شرح
رنج و مصیبتها است و این خیال که از افعال و احوال بندگان فعلی و حالی نه موافق مرضی است
نه مخالف رضا او تا نوبت باین کامیابی و مصیبت رسد ناشی ازان است که خدا را
علیم بهر جلی و هر کار پیدا نبود و نه قدیر صاحب اختیار ربط حادث و قدیم را اگر در یابند خود بخود

آشکارا شود که علم او از همه علوم بیش است و قدرت او از همه قدرتها بیش علوم و قدرتها
ما همه را انتزاعیات علم و قدرت او تعالی اند و جمله کمالات ما کمالات او تعالی را ظلی خوا[هند]
که کره نور بعد اگر محیط آفتاب است یعنی حاصل اجتماع اشعه خارجیه را از آن نور ارض چنانکه این
ناشی از آن است و آن منشا انتزاع این همچنان کمالات ما ناشی از آن باشند و او
منشا انتزاع کمالات ما و اینهم پیداست که حسن و قبح هیاکل ممکنه همچو فرق دائره و مثلث
وغیره اشکال از لوازم ذات آن هیاکل است بانکشاف هیاکل ممکنه و تقطیعات آن هیاکل
انکشاف این فرق نیز ضرور است و ظاهر است که پسند آمدن حسن پس از انکشاف
ناپسند آمدن قبیح از ضروریات است و چون قصه اینچنین است قدرة تامه چرا بیکار خوا[هد]
نشست بالضرور کار خود خواهد کرد چه علت تامه تحرک او بتمام اجزائه موجود مقتضای
پسند آمدن و ناپسند آمدن هر یکی بطوری جدا زیر تصرف خواهد گرفت چون از ین همه
فارغ شدیم باز پس می باید رفت در صورة کذب فی الدین حال منافع آخرة معلوم شد
باقی ماند منافع دنیا حال آن نیز نزد اهل عقل واضح است چه حقایق اشیا از تبدل امکنه
و ازمنه متبدل نشوند آتش درین زمان و مکان باشد یا دران بهر حال آتش است و همچنین
لوازم ذات از تبدل مذکور متغیر نشوند پس چون خدا تعالی همون است که بود و حقایق
ممکنه همان هستند که بودند باز دنیا و آخرة همه در قبضه اقتدار او تعالی هست اند ضرورة
همان آتش در کار سه باشند و همین است که فرموده اند ما اصابکم من مصیبة فبما کسبت ایدیکم
لیکن در صورة صدق او فی الدین راه یابی قابلان متصور بود در صورة کذب همه گمراه
شدند نظر برین توقع آن الطاف هم نماند که بوجه اعمال صالحه مصلحان شارع عالم بوده
باختلاط آن با مصیبات مذکوره حال عالم چنان می شود که باختلاط نور و دخان بعالم
دخان بلکه اندرین صورت هر کس گرفتار مصیبت باشد و نام راحت هم نشنود و این
لهذا زیرا احکام خداوندی از روح تا بدن و از اعمال تا اموال همه را فرا گرفته منتست

حکمی است جدا غرض دین را دستی است ازین تا ازان و مراعات ان حجة مردینی موت
بالیقین تدبیری است که هزارها فساد و تلکوک نقصانات دنیا را بر هم زده نتیجه
احکام متعلقه بمعاملات نکاح و بیوع و اجارات هویداست غرض مقتضای احکام
علام و سایش کافه انام است اگر بالفرض والتقدیر درین نوع از ان ظرف
راه نماید اینهمه رفاه مبدل بآزار شود و اگر بالفرض نفعی هم کاهی متعارات بایان رسید
رسید یک لکهه روپیه گرفته اگر خرمهره حواله کرده حیه کردند و باران نفع را اگر مقابله ان
ور البواهند این نسبت یکطرف باوجر بلند و از یکطرف تخصیص نیست خواهد رسید
از وضع خرمهره همه آزار محض باشد بالجمله بعد تسلیم انکشاف حسن و قبح و وجوه قدر
عدم نفوذ مشیه بخیال همان کسان آید که از عقل بهره ندارند این است حال نفع و ضرر
کذب خداوندی بنسبت افراد نوع بنی آدم باقی ماند و هم دیگر آن اینکه اگر نفع افراد بنی آدم
باین کذب گره نخورده باری چه عجب که منفعتی در حق شخص اکبر ور ودیعت نهاده باشند
جوابش این است که درین قدر موافق و مخالف همه یکزبان اند که ظلم و آزار و امثال انها
قبیح بالذات اند بذات خود حسنی در بر ندارند اگر حسنی غازه روی انها است همه بالعرض
باشد نه بالذات مگر ان غیر در صورت مفروضه هیئت مجموعی شخص اکبر باشد حال اجزا
که او با یجاد انواع و قوی و ملکات انها تکمیل یافت پس از ان اگر فعلیتی بظهور آید همه
از آثار انها باشند نه اجزا ان مثلا چشم و گوش و غیره قوی ها و شمار اعضایت کردند مرتبه قوی
این قوی از اجزا ما است اما این آثار انها اعنی دیدار و استماع را از اجزا شمردن کار
خردمندان نیست خبر از بیخردی میدهد چون حال آثار مذکوره این است که اطلاق اجزای
بران درست نیست حالانکه خود از ذات و صفات او ناشی است حال اطلاق اجزا بر
عوارض خارجیه که از خارج ناشی شده باینطرف آمده اند خود معلوم شد اکنون باید دید
که گفته یکی از حق تعالی نعوذ بالله صادر شود و بجانب بندگان آید از کدام قسم است انها که عقل

رسا دارند خود پیدا نیند که ناشی از خارج است در بندگان یا بعض اکبر واقع شده نظر برین جمع
ها بیست این یا آن نحو [illegible] خوانند ظاهر است که حسن و قبح وابسته باجتماع اجزاء مختلفه باوضاع
متناسبه نه باجتماع عوارض مثلاً چشم و گوش و بینی باوضاع مناسبه معلومه که این بریست
دان بالاهم پیوسته صورتی پیدا میکنند و آن صورت بوجه اختلاف اوضاع و اشکال گاهی
حسن میگردد و گاهی قبیح اما امور خارجیه یا عروض عوارض درین حسن و قبح مدخل ندارند و اگر
بعض جا دخل دارند همین مدارند که اگر از پیشتر حسن است قبیح گردانند و اگر قبیح است حسن گردانند
مثلاً در صورتی زیبا چشمی ثالث افزایند ظاهر است که آن حسن بی مثال اکنون بدتر از شکل
دجال باشد و اگر فرض کنیم همه بهم صورتی زیبا است اما یک چشم نیست اندرین صورت اگر چشمی
نو گردانند و بجای خالی نهاده اند آن قبح مبدل بحسن شد و حاصل همان شد که همه اجزاء فراهم شدند
لیکن جائیکه اطلاق اجزاء از امور خارجیه درست نبود اقرار کمال شئ معلوم قبل لحوق امور خارجیه
لازم آید ورنه ازین هم چه کم که این امور خارجیه اجزاء آن نخوانند آن شئ بذات خود کامل
باشد یا ناقص بالجمله درین چنین مواقع آن امور خارجیه را در حسن و قبح او دخل نباشد و
چون باشد که این امور اندرین صورت منجمله مباینات و منفصلات باشند چنانچه ظاهر است
خصوصاً در ما نحن فیه اعنی کذب باری تعالی بنسبت مخلوقات ظاهر است که آن صفت
جناب باری ست نه جزو یا وصف مخلوقات و پیداست که صفت مباین نیز مباین و منفصل
بود مگر در تباین مخلوقات و خالق کائنات کلامی نیست نظر برین در تباین کذب او تعالی
نیز بنسبت مخلوقات چه گفتگو باشد باقی ماند اثر کذب او تعالی در مخلوقات آن همه سراسر
نه خیر چه منافع دینی باشند یا دنیوی اگر موقوف بر معاملهای باهمی است همه محتاج راستبازی
باشند گفتار دروغ همه منافع را برهم زند و انهم گفتار دروغ حضرت خداوند عالم که باز مهلکا
ات معجوری ممکن نیست پس از خدا اعتماد راستی بر کیست و امید رسائی فهم از کدام اگر خدا
نخواسته خود خداوند تعالی دروغ اختیار فرمایند موافق مصرع مشهور و لن یصلح العطار ما افسد

ہیچ طور مالعت ضرر این در دروغ نتوان شد و قبح اضرار از اولیات و بدیہیات است
و جائیکہ اضرار پسندیدہ اند نظر بذات او نہ پسندیدہ اند بلکہ باعتبار ثمرات او پسندیدہ اند یعنی
نظر بر منافعیکہ بالعرض از ان می زایند پسندیدہ اند چون امثال این مضمون در اوراق
گذشتہ مسطور شدند حاجت تکرار نیست القصہ قبح اضرار ذاتی است و چون نباشد از معارضات
عمدہ صفات وجودی است اعنی رحمت در صورت تجویز کذب باریتعالی اضرار نوع انسانی
تا بحدی کہ زیادہ از ان متصور نیست و اصلاح حش متوقع فی چنان نمایان است کہ احتیاج
بیان ندارد و درین صورت فردی از افراد انسانی نماند کہ مبتلا از این بلا نشود اکنون
ہوش باید دید کہ وقتیکہ خیر محض و خوبی خالص در کسی نوع عظیم موجب حسن ہیئت مجموعی آن
نوع نتوان شد شر محض و زبونی خالص چنین نہ موجب ناز یبائی خواہد شد تفصیل این اجمال
بیان است کہ مصداق حسن مرکبات ہیئت اجتماعی خیر و شر نیک و بد باشد ازین مصادیق
تنہا تنہا این گوہر بدست نتوان آورد بوجہ تنگی الفاظ این کم زبان را در اظہار آن بعضی
و حیرانی است می ترسم کہ کم فہمان برین گفتار من خندہ دیدہ گویند کہ خیر و حسن و ہمچنین
... و حسن مضامین متقاربہ باشند اند بصورت حاصل این سخن آن باشد کہ حسن اجتماع
حسن و قبح پیدا شود و ظاہر است کہ برین تقدیر اجتماع ضدین و ہم دور لازم خواہد آمد بغرض
... این خلجان سخنی میگویم کہ ان شاء اللہ در نظر صاحب نظران سخن پریشانم فراہم آید
... آن است کہ مقصود بر دو قسم باشد مقصود بالذات و مقصود بالغیر باز ہر یکے بر دو قسم دیگر
... منقسم یافتہ بسیط و مرکب مراد م از مرکب ہیئت اجتماعی است کہ باجتماع امور کثیرہ متحصل
... بود نہ آنکہ امور کثیرہ اجزاء آن مقصود باشند چہ نزد عاقلان ہیئت از ہر قسم کہ باشد بسیط
... باینمعنی کہ جزوی ندارد اعنی قابل قسمت نباشد کہ این اثرہا کمیات است نہ کیفیات
... ہست و ہیئت کیف است نہ کم و چون معنی ترکب مفہوم شد معنی بساطت نیز واضح شد
... دوم از مقصود بالغیر آن است کہ اجزاء آلہ مقصودی قرار دہند مثلا دیگ و آب و دیگر ان

ہمہ مقصود ست اما بغرض نان وطعام وغرض از مقصود بالذات آن ست کہ خود مقصود باشد
نہ واسطہ دگر مقاصد پس ہر کیفیتی کہ مرکب باشد معنی مذکور مقصود بالذات بود از احسن نام
می نہیم ولا مشاحۃ فی الاصطلاح و ہر کیفیتی کہ بسیط ست اما مقصود بالذات از اخوب نام
وانکہ بسیط ست یا مرکب اما مقصود بالغیر آن را خیری گوئیم دیگر گوئیم کہ ہیئت ترکیبی کہ با جتماع
خیرات کثیرہ مثلاً فقط بدست آید یا خوبیہای چند مثلاً مجتمع شدہ موجب حدوث آن شوند
بالعیان می بینیم کہ آن شکل نا زیبا باشد مثلاً چشم از قسم خیرات ست وہم خوب اگر در شکلی
فقط چشمہا باشند و دیگر ہیچ نباشد بالیقین آن شکل نا زیبا باشد اندرین صورت اگر ہمہ
زشت و زبون بود در زشتی چہ کلام بالجملہ اگر ہمہ افراد یک نوع خراب فاسد باشند توقع
خوبی از کجا آید مادہ ہم فاسد شد و صورت ہم خراب حال مادہ خود معلوم ست کہ ہمہ اجزا فاسد
اند و حال شکل و صورت اینکہ از ترکیب معلوم امید اصلاح نیست این ست حال نوع بماند
خود باقی ماند نسبت شخص اکبر آن نیز نزد اہل عقل ظاہر ست چہ انواع بمنزلہ اعضای شخص
اکبر اند چون یک عضو بجمیع اجزاء فاسد شد ہمہ ناقص گشت فساد چشم وگوش
و دست و پا ہمہ را فاسد گردانند از انجا کہ افضلیت این نوع انسانی بر ہمہ انواع
نزد ہمہ عالم خواہ تابعان نقل اند یا پیروان عقل مسلم ست فساد این نوع ہمچو فساد
دل و دماغ باشد کہ جسم را از پایہ اعتبار ساقط گرداند بالجملہ حسن ہیئۃ اجتماعی نوع
انسانی و ہیئت اجتماعی جملہ عالم بانضمام اضداد یعنی کفر و اسلام مسلم اما بہ تنہا تنہا
کفر و ایمان یا باقتران فردی از ایمان و کفر بہ ہمجنس خود متصور نیست بالخصوص ملاحت
کہ این خوبی باقتران این و آن چنان صورت بندد کہ خوبی ذائقہ آب باقتران
شیرینی و ترشی اگرچہ صباحت فقط باقتران ایمانی با ایمانی دیگر متصور باشد کہ
اینجا فقط نظر بر صفائی ست کہ بسیط باشد و انجا نظر بر شوخی ست کہ بے اقتران
اضداد و ترکیب صورت نہ بندد القصہ باقتران افراد کفر باہم گر نہ امید حصول

صورت است نه کو فتح حسن بمعنی کہ آن خود بوجہ فساد مادہ مبنی البطلان است اندرین
صورت اضرار کذب بشمر ہیچگونہ خیر نباشد تا گویند کہ باعتبار آن خیر لاحق رحمت مگر
ان گردید و نظر برین کذب جناب باری تعالی محض از و مائم باشد و معارض صفت
رحمت پس اگر نعوذ باللہ تجویز کذب باری تعالی کنیم اقرار عدم رحمت نیز درین پیرایہ
ضرور است و این ہمان صفت است کہ مطالعہ کنان اوراق نسخہ عالم را از اقرار
ان ناگزیر است چہ حاصل آن ہمین اعطار باشد کہ از وجود عرضی ممکنات و صفات
عرضیہ ایمان بران از بدیہیات اولیات است القصہ خلق کفر در دیگران چیزی دگر است
و کفر خود چیزی دگر و خلق کذب و جہل در دیگران چیزی دگر است و کذب و جہل خود چیزی دگر ہمہ
آن صد ضرورت موجود و اینجا ضرورۃ مفقود و الیہ موانع ہمہ موجود از زمین تا آسمان فرق
زمین و آسمان است غرض از امکان چیزی در جائی امکان آن در جای دگر لازم نیاید
واز امتناع چیزی بجائی امتناع ان بجائی دگر متحقق نشود ہر سخن وقتی و ہر نکتہ مکانی دارد
باقی ماند اینکہ اگر امتناع کذب باری تعالی و تصدیق کاذب از ان طرف تسلیم
کنیم این قصہ اگر مفید باشد فقط اہل علم را مفید باشد و اگر ادراک این فرق راہ ہم
نماید خاصان را راہ نماید عوام بعلم را چہ سود جوابش این است کہ ضرورت ادراک
این فرقہا باریک اگر می افتد وقتی می افتد کہ ماہیت جہل و کذب اول کہ مدلول
بندگان مخلوق فرمودہ اند و ماہیت این جہل و کذب کہ تصدیق کاذب متصور
وقت ارادہ ادراک فرق مراتب برابر بنظر آید و این از ان گفتم کہ قبل ازین چنین نظر
درین اعتراض را بدل رسائی نباشد ہمین است کہ کم کسی درین غلطی افتادہ
پس ہر کہ اینچنین نظر دارد اینقدر ہم مایہ ادراک دارد کہ میان فرق یکی را
از دیگر ممتاز میداند ناکہ ازین قسم فہم بی بہرہ اند ازین قصہ ہم خبر ندارند بمجرد مشاہدہ
خوارق از مدعی صدق معاملہ وی دل شان مطمئن میگردد و ویدہ است کہ حقیقت

یقین ہمین اطمینان است مگر باید در حقیقت اطمینان ہنوز خلجان باشد بہر دفع این خیال
عرض میکنم کہ گاہی نسبتی تنہا بدل آید و گاہی نقیضش نیز ہمراہ او بود اندرین صورت نیز
دو احتمال است ہر دو برابر باشند یا غلبہ این را باشد یا آن را اول اطمینان است دوم
شک سوم ظن چہارم وہم با اینہمہ بسیاری از معلومات عوام را می بینم کہ نظری است
و یقینی الغرض ترتب بر مقدمات دور و دراز قادح اطمینان نباشد طفل نوزادیہ
را می مکد و بچہ گاو و میش را اگر در دریا افگنند بی سابقہ تعلیم دست و پا در آب میزند
و پیدا است کہ این افعال ہمہ ارادیات اند و ہر فعل ارادی را تصور غایت ہم و نیز
و ظاہر است کہ غایۃ و غرض این افعال نتیجہ است در حق آن افعال لغایۃ خفی الحال
چہ در وسط مقدمات دیگر افتادہ اند کہ پس از ترتیب آنہا نتیجہ لازم آید مگر چون علم
اینہمہ مقدمات الہامی است نتیجہ خود بخود بدل می افتد ہمچنین حصول اطمینان با
خوارق و دعوی نبوت و رسالت علاقہ دارد کہ بی سابقہ تعلیم در جذر ہر قلب ودیعت
نہادہ اند حتی کہ فساد ہمین ودیعت موجب عجائب پرستیہا در اکثر افراد بنی آدم
گردید ازینجا اینہم واضح شدہ باشد کہ نظریۃ معارض یقین و اطمینان نیست یقین را در
بدیہیات اولیہ اعنی مقدماتیکہ بی وساطت مقدمہ دیگر بذہن ریختہ باشد انحصار
نیست اندرین صورت اگر گویند کہ یقین باعتبار نسبت عام است از نظر و بداہت
و تواتر اخبار بجا باشد و اعتراض لزوم دور از تعریف متواتر ساقط شود و خبر متواتر
آن باشد کہ موجب اطمینان و یقین بود و ظاہر است کہ یقین و اطمینان بمعنی مذکور
را در تعقل خود توقفی بر تواتر نیست مگر اکنون از وجہ دلالت خبر متواتر بر صدق
خبری باید گفت می باید شنید کہ چنانکہ خبر من حیث الخبر منحصر در صادق و کاذب نیست
و ازینجا احتمال صدق و کذب ہر دو در ہر خبر پیدا شد ہمچنین وضع اصل خبر بہر بیان
واقع است و انسان مجبول بر ایصال نفع بنی نوع خود کہ یکے از سامانہا و ہمین باعث

متنع است در اکثر و نیز همیطور مخلوق بر باز داشتن ضرر بنی نوع خود است که نتیجه سا[ی]نه
[آ]ن کذب نیز باشد و وجهش همین محبت برادرانه است که اتحاد و نوعی علت اوست
بالجمله صدق گفتار مقتضای اصل فطرة است قطع نظر از عروض عوارض و عدم صدور
دروغ را وجهی نباشد آن اگر طبع کسی از جاده مستقیم محبت نوعی منحرف شود درین
وصفی فاسد شود یا سببی از اسباب غلط کاری رهزن خیالات علمیه شود باشد که عمدا
دروغ گویند یا غلط را غلط پویند مگر چون خالق بیچون خلق خود را گوناگون آفریده
[پس] یکی غبی است دیگری ذکی و اگر یکی ساده کار است دیگری پرکار و هم هشیار در صحت
[پس] اخبار در اتفاق انبار روزگار احتمال غلط کاری محو و متلاشی گردد اما اینکه صحت
اسمه همه باعث این گفتار نشده همان سان بدل حقیقت شناسان خلیده مانده که
بوجه غلطیه باسوا بر اکثر افراد بشر بچشم سر مشهود است نظر برین اتفاق گروه عظیم بر
[غر]ض فاسد همانسان ممکن است که اتفاق جم غفیر بر غرض صحیح و بهر نظیر همین اتفاق
[جم]اعات بی پایان بر مذاهب حقه و باطله کافی است غرض شرکت اغراض جماعات
[کث]یره ممکن است و بدین سبب کذب عمد ممکن چه کذب عمد بی تحریک غرضی فاسد متصور
[نی]ست آری غلط کاری بی اختیاری از جماعات کثیره بوجه مذکور متوقع نیست چه
سبب اعظم غلط کاری نقصان قوة علمیه باشد یا قلت تدبر و غلط ظاهر است که در صورت
اتفاق جماعت کثیره ادراک ذکی مصحح علم غبی باشد و حزم و احتیاط و رسته بر جای غفلت
غبی متمکن شود خلاصه مرام آنکه کلام اگر ناشی از اصل فطرة است احتمال تعمد کذب
نیست آری وهم غلطی باشد مگر این وهم در صورت اتفاق جم غفیر محو و متلاشی شود
و چون نشود و همه آنها همداستان برابر نباشند نتوان گفت که درو وره از ادعا همه اغنیا رو
بغض باینها اگر ناشی نه از اصل فطرة نیست بلکه سببش غرضی است فاسد یا اتفاق
غلط همچنان نتوان کرد چه اعوجاج طبائع افراد کثیره از راه راست حسنه ممکن بلکه مشهود و بحکم

زاین ہر دو امر یعنی عدم اتفاق در صورت اول بر غلط و امکان اتفاق بر تعمد کذب
دیانی نزد ہر کس و ناکس مسلّم است بلکہ معہذا فطرۃ ہر کس و ناکس عیان و ودیعت نہادہ
اند کہ علم مکیدن پستان و نتیجہ آن در قالب طفل نوزاد و علم دست و پا زدن بہر شناوری
آب و نتیجہ آن در دل بچہ گاؤ و میش ہر کس را می بینیم کہ وقت تردد در امری بجانب
غلبہ آرا و اہل رائی مائل مے شود و گواہی اہل غرض را مقبول نمی دارد لیکن چنانکہ
باعث قوی بر صدق و عمدہ موجبات ستاری پاس خدا تعالی می باشد ہمچنین غرضی فاسد
تر از تعصب بسبب پاس و حمیت دینی نمی بینیم عیان را چہ بیان احوال اخبار روزگار
و ہم گذشتگان را دیدہ و شنیدہ ایم نظر برین تواتری کہ ناشی از پاس خدا تعالے
باید بہترین تواترہا باعتبار اعتماد و اعتبار باشد و تواتریکہ ناشی از تعصب و حمیت بود
بدترین تواترہا باعتبار اعتماد و اعتبار باشد چون در ما نحن فیہ نظر کردیم تواتر یہود
و نصاری بمقابلہ اہل اسلام و ادیان متاخرہ یافتیم و تواتریکہ در اہل اسلام است بمقابلہ
کسی دیگر نیست اول بپاس ملت و حمیت ایشان می نماید دوم بپاس ملتی و دینی نیست
چہ این غلغلہ کہ فلان کس دعوی نبوت و ختم رسالت میکند خود آغاز دین اسلام است
نہ آنکہ دین اسلام متحقق و ممہد از سابق بود و باز این شور بوجہ حادثہ یا واقعہ تازہ برپا
برخاست الغرض بر سامع متواترات اول تمیز مناشی اخبار ضروری است پس از آن
عمل بمقتضای آن پس جائیکہ مظنہ تعصب و حمیت باشد رفع این تردد اول ضروری است
چون پس از تنقیر حقیقت حال مقدمات تخفیف ہم می بر آید حقیقت این چنین امور
عظام چون نخواہد بر آمد چون تجسس کردیم ابتدا در روایت تورات و انجیل یک یک یا
دو کس تنہا یافتیم چہ باقرار علماء یہود تورات یکبار در واقعہ بخت نصر یک لخت
معدوم شد و باز پس از مرور دہور شخصی از یاد خود نویسانید ہمچنین اصل انجیل عالم
وجودی نماندہ و باعتراف علماء نصاری تراجم آن موجود اند و پیداست کہ ترجم

کسی ملتفت نشد نه جماعت اندرین بصورت احتمال تورات و انجیل در هر دو ورد از تسوی
شدند و آنکه میگویند که تورات و انجیل منسوخ نخواهد شد قولی است از اقوال تورات
و انجیل همچنین دیگر متواترات اوشان با این همه معنی این کلمات که درین باب هستند
بشان است باعتبار دلالت مطابقی و سوق قرینه اگر گیرند فقط این قدر است
اخبار این همه واقع شدنی است نه آنکه احکام آورده من منسوخ نخواهد شد غرض
چنین گفتار که زمین و آسمان از جای خود برود اما سخن من از جای خود نرود
دلالت بر عدم منسوخیت تورات و انجیل نمیکند آری بمقتضای حمیت ملت و تعصب مذهب
بر کلمات را باین معنی گره داده اند باستماع آوازه دین عیسوی اهل یهودیان
و تیره آغاز نهادند باز باستماع غلغله ظهور خاتم النبیین صلی الله علیه وسلم نصرانیان
بر یهودیان بهمین تدبیر حفاظت ملت خود نمودند مگر چون امام فخر الدین رازی ملا سعد الدین
تفاق تغیر احوال کتب یهود و نصاری نشد نظر بظاهر اقوال یهود و نصاری را
متواترات فهمیدند اگر درین زمانه این بزرگان می بودند کتب متعلقه احوال یهود
نصاری که علمای این زمانه بعد تفتیش فراهم کرده اند باغور اوشان می نمایم
قصه این اتفاق کلمه یهود و نصاری اهل در هر قرن متواتر نیست باز منقطع
ت ظاهر و باهر وقائع کثیره که اینهم بتواتر رسیدند باعتراف حقیت دین
مدی صلی الله علیه وسلم از علمای یهود و نصاری شاهد تقسیم این همه مقدمات دیگر
دیگری تمن منطه به پیرایه تحقیق رو واقعیت نمایان شد آری تواتر دعوی نبوة محمد
رسول الله صلی الله علیه وسلم و اظهار معجزات و ادعاء ختم نبوت بطوریکه احتمال
دیگر نماند ازین مبالغات یک است اول تواتر بشرائط خود در هر قرن وجود
فرض فاسد منشا این اتفاق نمی نماید و از یطرف پس از تحقیق تواتر
بعض این تواتر نه بر آمده و دلیلی عقلی یا نقلی ملائم آنست نظر بر بنا این خبر

ضرور مفید یقین باشد و اگر این ہم افادہ یقین نکند حصول یقین یا عنی اطمینان قلبی
از رہ سمع بطوری نبودی حالانکہ بضرورت یقین و نقلیست آن در بعض اخبار احدی
را گنجایش کلام نیست و اگر بالفرض افادہ یقین مصطلح نمی نماید باری از غلبہ ظن چہ کم
و ما می بینیم کہ بر وجوب حکم بمقتضاء غلبہ ظن نہ تنہا نقل و نقلیات شاہد ست عقل نیز
ہمین فتوی میدہد حال نقل خود ظاہر ست آیۃ دران جا کم فاسق بنبا فتبینوا ان تصیبوا
قوما بجہالۃ ہم برین امر دلالت وارد واگر آرندہ خبر فاسق نیست عادل ست حاجت
این تبین نیست و چون آمر حکم تبین نباشد اشارہ بان باشد کہ اکنون حالت منتظرہ تحقیق
طلب نماند ہر چہ دانستید موافق آن عمل نماید باز اتفاق جملہ علماء بر قبول خبر واحد
مجمع الشرائط شاہد مدعا ست چہ از ہمچو اخبار یقین مصطلح حاصل نتوان شد اگر احتمال
تعمد کذب نیست باری احتمال خطا ہمان سان موجود مگر چون این احتمال بس قلیل
الوقوع است چندان اعتبار نشاید احتمال صدق کہ اصل موضوع کلام ست دوافق
مقتضی فطرۃ کار خود خواہد کرد الغرض این غلبہ علم موجب غلبہ ارادہ بتقاضاء علم خواہد
شد و ظاہر است کہ غلبہ ارادہ یکی از دو جانب فعل اختیاری موجب ترجیح ان بر جانب
دیگر باشد در اینطرف ہویدا ست کہ سرمایہ فعل ہمین ارادہ ان فعل باشد چنانکہ علت
عدم ان عدم ارادہ و علت ترک فعل ارادہ عدم ان فعل باشد مگر چون وقت
تردد دو ارادہ چنان متعارض باشد کہ بوقت شک دو علم اگر ارادہ غالب آمد وقوع
فعل لازم آید چہ ارادہ را بشرط عدم موانع فعل لازم و در صورت غلبہ بقدر غلبہ ارادہ
موجود آری بقدر تعارض بوجہ تعارض کان لم یکن شد واز ہمین تقریر وجوب عقلی
بر غلبہ ظن بر آمد مگر ظاہر است کہ در صورت افادہ غلبہ ظن نیز مطلب ہمان آید
چہ وقوع عمل در ہر صورت برابر است افادہ ظن باشد یا افادہ یقین فرق اگر
باشد در علم و ثمرات ان از تکفیر و تضلیل باشد مگر آنانکہ دیدہ حقیقت بین و عقل حق شناس

دارند خود دانسته باشند که اندرین صورت ایمان نام همین تسلیم بقدر غلبهٔ ظن باشد چه
آنچنان که همه اسباب علم بالا از خبر متواتر مفقود و تکلیف زیاده ازین نه عقلا درست است
نه نقلا پس با وجود خبر متواتر ترک تسلیم بقدر مذکور ناشی از شوخچشمی و شوخچشمی
باشد و همین است کفر والله اعلم بالصواب بالجمله خبر متواتر بالیقین موجب اطمینان
قلبی ست هزارها کس را مشاهده باید کرد که چنانکه در مشاهدات قلوب ایشان مطمئن
است همچنین با استماع از جم غفیر که بغیر خانه گفته باشند اطمینان حاصل است اتفاق طبیعت
بر سکون در هر دو صورت موجود اندرین صورت این را مفید گفتن و آن را نگفتن بجز
تحکم هیچ نیست و آنکه درباره افاده یقین متواتر ظاهر بیان را این خدشه پیش
می آید که چون در هر خبر واحد احتمال کذب موجود در مجموعه هم همین احتمال باشد جوابش
اهل نظر باریک را از وجه دلالت خبر متواتر بر صدق واضح شده باشد مگر چون اجمال
بتفصیل نمی رسد قدری مفصل میگویم احکام افراد بدو گونه باشد یکی احکام مطلقه
که بسوی مطلقیکه درین مقید اعنی فرد ماخوذ است منسوب باشد مثلاً تعلق زید بجانب
انسانیت او که در وی ماخوذ است دوم احکام مشخصه که راجع بسوی تشخص باشند مثلاً
کیفیات آواز زید و عمرو وغیره از خوبی و درشتی و بلندی و پستی و کدورا مرادو مختلفه مختلف
باشند یا سیلان قطره و کوتاهی مساحت وی و کمی وزن آن که اول از احکام مطلقه
است و ثانی از احکام مشخصه چون اینقدر معلوم شد معلوم باید کرد که احکام مطلقه
در صورت اجتماع افراد همان سان باشند که بودند و احکام مشخصه متغیر گردند چه مجموعه
شخص دیگر شد مگر چون اینجا نظر کردیم احتمال کذب را از احکام مشخصه یافتیم و احتمال
صدق را از احکام مطلقه وجهش خود ظاهر است و من هم گفته آمده ام که اصل
وضع کلام بهر اخبار واقع و اظهار مرام است و باز بحث نوعی باعث این اظهار
و اخبار و احتمال کذب ناشی از احتمال غلط فهمی است یا از احتمال غرضی فاسد اگر از

قرنی تا منتی نرسد ، چنانکه بهم رسد باجتماع آراء و اتفاق کلمات بطوریکه
هستم احتمال کذب زائل شد آری چون احتمال صدق باقی ماند پیدا است که تغیر
چنین بقاء احتمال واحد در زوال احتمال ثانی است و این چنان ماند که یک رشته چند
مستحکم و محکم نباشد و اگر رشته های چند بهم آرند آن ضعف در قوت منتقص زائل شود
و آن قوت که از استحکام اطلاق است چه رشته شود بتحقیق باشد مستور یا نه
غرض هر خبر بصدق خبر دیگر است و بهم پیوسته احتمال صدق شیئا فشیئا قوت
پذیرد و ازینجا است حصول الیقین بتواتر اخبار عاقلان ، معلوم شده باشد
والله اعلم و علمه اتم و احکم

مکتوب ہشتم

بنام مولانا احمد حسن امروہوی رحمہ اللہ

تعارف مکتوب الیہ

گذشتہ صفحات میں مکتوب پنجم کے تحت مکتوب الیہ مولانا احمد حسن امروہوی رحمہ اللہ کا تعارف گزر چکا ہے۔

خلاصہ مکتوب

یہ مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے مولانا احمد حسن صاحب کے جواب میں تحریر فرمایا ہے۔ مولانا احمد حسن صاحب نے ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے بارے میں مولانا سے اس لئے دریافت کیا تھا کہ آیا ہندوستان جبکہ غیر مسلم انگریزوں کے زیرنگیں ہے تو کیا یہ دارالحرب ہے اور کیا دارالحرب کے ہوتے ہوئے مسلمان اگر سود لیں تو جائز ہے یا نہیں؟

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جس تحقیق سے اس مسئلے کا جواب دیا ہے یہ حقیقت میں انہی کا کام تھا۔ مکتوب میں آپ دیکھیں گے کہ مولانا نے ایک مجتہد اور فقیہ کی حیثیت سے قلم اُٹھایا ہے اور مسئلے کے کسی پہلو کو تشنہ نہیں چھوڑا۔ بلکہ ائمہ مجتہدین کے اجتہادات پر بھی کہیں کہیں آپ کو محاکمانہ انداز نظر آئے گا اور بعض حالات میں کسی خاص امام کے قول کو ترجیح دینا ان کے اپنے منفردانہ رنگ کی غمازی کرتا نظر آتا ہے۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب علیہ الرحمۃ تحریر فرماتے ہیں کہ ہندوستان اگر

دارالحرب ہو تو جب تک دارالحرب سے سود لے کر دارالاسلام کو ہجرت نہ کر جائیں اس وقت تک یہ سود کا روپیہ ملکیت میں نہیں آتا اور نہ اس کا دارالحرب میں رہتے ہوئے کھانا حلال ہی ہے۔ اسی طرح اگر کفار دارالاسلام میں سے مسلمانوں کا مال چھین کر دارالکفر میں لے جائیں تو اب ان کا قبضہ مکمل ہو جائے گا لیکن جب تک مسلمانوں کا مال کفار کے قبضے میں دارالاسلام کے اندر موجود ہے اس کا حکم غصب کا حکم ہے ان اَموال کو کفار سے دارالاسلام میں واپس لینے کی قوی اُمید کی جاسکتی ہے۔ الغرض جس طرح دارالاسلام میں رہتے ہوئے اموال مسلمین کو کفار چھین لیں تو وہ کلیہ قبضہ نہیں سمجھا جاتا اسی طرح دارالحرب میں مسلمان اگر حربی سے سود لیں تو اس پر اس وقت تک مکمل قبضہ نہیں ہوگا جب تک دارالاسلام کو ہجرت نہ کر جائیں۔

یہ لکھ کر مولانا لکھتے ہیں۔ اس طرح مال پر ملکیت ہو جانے کے بعد اموال کی پاکیزگی کا مسئلہ دوسرا ہے۔ یعنی جس طرح شراب اور خنزیر کو بیع کے ذریعے حاصل کرنا چاہیں تو مسلمانوں کے لئے یہ بیع باطل ہے اسی طرح سود اور جوئے اور چوری اور غصب کا مال مسلمانوں کے لئے حرام ہے۔ بعدازاں مولانا لکھتے ہیں:

اگر کوئی مسلمان امان طلب کر کے دارالحرب میں پہنچ گیا یا حکومت دارالحرب کی ذمہ داری پر دارالحرب میں ہی مقیم ہو گیا اور کسی کافر یا دارالحرب کے کسی مسلمان سے سود یا جوئے کا معاملہ کیا تو ان سے بیع وشرا کی مانند ملک انصاف کے لئے وہ سود یا قمار کا معاملہ مفید نہ ہوگا اس سبب سے ضروری طور پر کفار کی ملک رہے گا کیوں کہ یہ ملک ان کا ملک ہے اور قبض کلی ان کا قبض کلی ہے تو جب تک کہ مذکور مسلمان دارالحرب میں ہے تو حنفیہ کے اُصول کے مطابق سود اور جوئے کے مال کا مالک نہ ہوگا جو اس نے ان ذرائع سے حاصل کیا ہے ہاں جب دارالحرب سے سود اور جوئے کے مالوں کو باہر لے آیا اور دارالاسلام میں آ گیا تو غلبۂ اقتدار اور نئے قبضے کی وجہ سے اس مال کا مالک ہو گیا اور یہ قول کہ لا ربٰو بین المسلم والحربی یعنی مسلمان اور حربی میں سود نہیں

ہے مدلل ہوگیا۔ لیکن جو شخص اس دیار (ہندوستان) کی آب و ہوا سے دل لگائے ہوئے ہے (یعنی ہندوستان میں رہتا ہے) ...... اس کی نظر میں (اگر ہندوستان) دارالحرب بھی ہو پھر بھی اس قسم کے (سود کے) مال کا حلال سمجھنا اس کی خام خیالی ہے...... بالفرض اگر ہندوستان میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا جائز بھی ہو تو یہ جواز اس کے عدم جواز سے بدتر ہوگا۔

آگے چل کر مولانا محمد قاسم صاحب تحریر فرماتے ہیں:

میرے عزیز کسی چیز کی اباحت، معصیت کے اُٹھ جانے کو لازم نہیں آتی ...... چونکہ صاحب شریعت کا مقصد گناہ سے پرہیز اور طاعت کی طرف متوجہ کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس لئے گناہوں سے بچنے اور طاعتوں کی تعمیل کی کوشش کرنی چاہئے اور اباحت اور غیر اباحت کو نہیں دیکھنا چاہئے۔

جو اباحت لوگوں کے اصرار اور کم ہمتی کی وجہ سے ہو جیسا کہ لہسن، مسور، پیاز کی اباحت میں آپ نے سنا تو اس اباحت کو کم ہمتوں کے بارے میں خدا کے غضب اور نافرمانی پر مبنی سمجھنا چاہئے اور اس سے پرہیز کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

اگر فرض کرلو دارالحرب میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا حلال بھی ہو تو اس کو بالکل معصیت خیال کرنا چاہئے اس اباحت کا مطلب وہی ہجرت کر جانا ہے۔"

پھر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب مستند فقہاء کے حوالے سے یہ لکھتے ہیں کہ دارالاسلام اس وقت تک دارالحرب نہیں بنتا۔ جب تک وہ تمام صورتیں باطل نہ ہو جائیں جن سے دارالاسلام دارالاسلام رہتا ہے بلکہ دار اسلام اُس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ اسلام کے علائق میں سے کوئی تعلق باقی رہتا ہے یہی مرجح ہے بلکہ دارالحرب کے اگر بعض قرائن ختم ہو جائیں کہ اس میں مسلمانوں کے احکام جاری ہوتے ہیں تو دارالحرب دارالاسلام بن جائے گا۔

ان فقہاء کے اقوال سے صرف اتنی بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ

دارالاسلام کب تک دارالاسلام رہتا ہے اور یہ کہ دارالحرب کب دارالاسلام بن جاتا ہے۔ مقصد صرف یہ ہے کہ اسلام کے احکام کے اجزاء کے باعث کوئی ملک دارالاسلام رہتا ہے لیکن کیا ہندوستان میں اسلام کے حکم برطانیہ کے زمانے میں رائج تھے اگر نہیں تو یہ پھر ہندوستان کیا ہے اس کے متعلق مولانا آخر میں تحریر فرماتے ہیں:

ہندوستان مولانا محمد قاسم کی نظروں میں دارالحرب تھا۔

مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ اوّل تو ہندوستان کے دارالحرب ہونے میں شبہ ہے جیسا کہ منقولہ روایات سے آپ کو معلوم ہو گیا۔

اگرچہ اس ناچیز کے نزدیک راجح یہی ہے کہ ہندوستان دارالحرب ہے، دوسرے مسلمان پناہ گزین کو دارالحرب کے رہنے والے سے اور وہاں کے مقیم مسلمان سے دارالحرب میں سود لینے کے جواز میں اختلاف ہے اور وہ بھی ایسا اختلاف کہ تمام اُمت ایک طرف ہے اور تنہا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ایک طرف۔

مکتوب هشتم

در بیان عدم جواز گرفتن سود مسلمانان رادر هندوستان و هم در بیان عدم جواز آمدنی اراضی مرهونه وغیره

ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے نا جائز ہونے پر اور نیز رہن رکھی گئی زمینوں کی آمدنی کے نا جائز ہونے کے بیان میں

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

کم ترین بے تمیزان بخدمت عزیز عزیزان
مولوی سید احمد حسن صاحب زاداللہ عمرہ و قدرہ

سلام مسنون بجا آوردہ گذارش پیر است. دور قیمہ آن عزیز باستدعاء تحقیق جواز و عدم جواز اخذ ربا مستامنان اھل اسلام را از دار حرب رسیدہ سرمایۂ کامر این ھا گردیدند . مگر این مسئلہ را دیدم کہ از اعظم مسائل عظیمہ و اھم مھمات دینیہ است ناختم درگرہ کشائی این چنین ابحاث پوچ است . آنانکہ شبھاء دراز بلود چراغ چشم را سرمہ ساکردہ اند. بہ مطالعہ کتب فقہ زانوء ادب (تہ) نکردہ عمر دراز بسر آوردند اگر درین چنین مضامین لب بجنبانند زیبا است کہ این کار کار اوشان است. من نابکار را درین کارھا سرفرودآوردن نشاید کہ ھر کاری ھر مردی، تا ھنوز عبور بر مسائل ضروریہ ھم میسر نیست تا تحقیق این چنین مسائل کہ درین قدر عمر رفتہ یک روز ھم ضرورت تفتیش آن نیفتادہ چہ رسد. مگر خاطر عزیزان عزیز است . آنچۂ بصفحۂ خاطرم می نگارند من درین صفحہ میگزارم مگر اَوّل سخنی چند قابل گذارش میدارم بشنو.

اینکہ علت حدوث و بقاء ملک قبض است

اَوّل اینکہ علت حدوث و بقاء ملک قبض است نہ غیر کہ

علت همیں یک باشد. و آنچه بیع و شراء و اجاره و هبه و وصیت و میراث را از موجبات ملک شنیده باشی بنابش بر همیں است که بایں اسباب استحقاق قبض بهم میرسد و همیں است که بر بایع تسلیم و قبض دادن واجب آمد و مشتری را بیع قبل القبض ممنوع گشت و هبه قبل القبض نا تمام ماند. و آنکه وصیت و میراث را قبل القبض مفید ملک مے بینی از مسامحات نظر سرسری است. در بیع و هبه قبضه بایع و واهب قبل تسلیم موجود است وهم خود موجود تا وقتیکه خود بدو نسپارد و نتوان گفت که مشتری و موهوب له قابض و متصرف شدند.

بالجمله ارتفاع قبض بایع و واهب و قیام قبض مشتری وموهوب له بجایش بی تسلیم بایع و واهب صورت نه بندد و در میراث و وصیت تا وقتیکه مورث و موصی گوهر حیات بجیب و دامان ایں بدن داشت و قبضش بدستور بود وارث و موصی له را اختیار تصرف دراں اموال نبود. چوں آں خود ازمیان برخاست وجاں بجان آفرین سپرد قبض اونماند که اجتماع قبض وارث و موصی له حسب اشاره مورث و موصے در قبض و تصرف خود آرد بجا است که مانعی نیست. تحقق اشاره در وصیت خود ظاهر است . و آں قصه را اگریادکنند که در اوّل درباره اموال برمیت واجب بود که وصیت تعیین حصص پس ماندگان نماید و باز آنرا منسوخ کرده خود حصص اوشاں را متعین کردند. خود بخود واضح میشود که در مؤنة وصیت معونة اوکرده اند نه آنکه اورا ازمیان یکسو افگندند. اندریں صورت تسلیم از طرف مورث و موصی بوجه

احسن به ثبوت پیوست و زائد ازاں متحقق گشت که در بیع و هبه به نظر آمد. چه آنجا اگر ازمیان میخیزند بیکسو میشوند و چناں نمیخیزند که بازاحتمال عود نباشد و ایں جا چناں ازمیان میخیزند که بجز نام هیچ نمی گذارند . مرکب باز آمدن راپی کرده میروند. و اگر تسلیم از مورث و موصی هماں بود که در عالم حیات بدست وارث و موصی له می سپردند باری ازیں چه کم که چوں مورث و موصی ازیں جهاں برخاست و عالم را از خس و خاشاک وجود خود بپرداخت قبض او نیز نماند. اکنوں بتسلیط مالک الملک وارث و موصی له آں اموال را بقبض و تصرف خود درآرند سرمایه ملک اوشاں باز هماں قبض باشد که بود .

ترجمہ

بے تمیزوں میں سب سے زیادہ بے تمیز

عزیزوں میں سے ایک عزیز مولوی سید احمد حسن صاحب زاداللہ عمرہ وقدرہ

سلام مسنون بجالا کر عرض پرداز ہے۔ آں عزیز کے دوخط مستامنین ﴿مستامن وہ شخص کہلاتا ہے جو کفار کی حکومت میں قیام کے لئے ان سے امن طلب کر کے رہے۔ مترجم﴾ اہل اسلام کو دارِحرب سے سود لینے کے جواز اور عدم جواز کے متعلق پہنچ کر کامرانیوں کا سرمایہ بنے۔ مگر میں نے اس مسئلہ کو دیکھا کہ عظیم الشان مسائل میں سے زیادہ عظیم اور دینی مہمات میں سے ایک اہم معاملہ ہے۔ میرا ناخن تدبیر اس جیسی بحثوں میں گرہ کشائی سے عاجز ہے۔ جن لوگوں نے لمبی لمبی راتوں میں چراغ کے سامنے آنکھوں کو تپایا ہے اور فقہ کی کتابوں کے مطالعہ کرتے وقت زانوئے ادب کو نہ موڑ کر عمر دراز بسر کی ہے اگر ان جیسے مضامین میں لب ہلائیں تو زیبا ہے کہ یہ کام انہی کا کام ہے۔ مجھ جیسے ناکارہ کو ان کاموں میں غور کرنا لائق نہیں ہے کیونکہ ہر آدمی کا جدا کام ہوتا ہے۔

ابھی تک ضروری مسائل پر بھی عبور میسر نہیں ہے۔ کجا ان جیسے مسائل کی، کہ اتنی عمر گذر گئی ایک دن بھی تفتیش کی ضرورت نہیں پڑی، تحقیق کہاں سے ہوتی لیکن عزیزوں کی خاطر داری مقصود ہے۔ اس لئے جو کچھ غیبی اشارے میرے دل پر لکھتے ہیں وہ میں ان صفحات میں لکھ چھوڑتا ہوں۔ مگر اوّل چند باتیں قابل گذارش ہیں سُن لیجئے۔

پہلا مقدمہ یہ کہ علت حدوث بقاءِ ملک قبضہ ہے

اوّل یہ کہ مِلک کے باقی رہنے اور حدوث کی علت قبضہ ہے نہ اور کچھ کہ علت صرف یہی ایک ہے رہا بیع وشراء، اجارہ اور ہبہ اور وصیت و میراث کو مِلک کے اسباب میں سے تم نے سنا ہی ہے ان کی بنیاد بھی اسی قبضے پر ہے کہ ان اسباب کی وجہ سے قبضے کا استحقاق حاصل ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بیچنے والے پر بیچی گئی چیز کا سپرد کرنا اور قبضہ دے دینا ضروری ہوا اور خریدار کو قبضے سے پہلے کسی چیز کا بیچنا ممنوع ہوا اور ہبہ بھی قبضہ سے پہلے ممکن نہیں اور یہ بات کہ وصیت اور میراث کو قبضے سے پہلے ملک کے لئے مفید پاتے ہوتو یہ سرسری نظر کی بھول ہے۔ بیع اور ہبہ میں بائع اور ہبہ کرنے والے کا قبضہ سپرد کردینے سے پہلے موجود ہے اور خود بھی موجود۔ جب تک خود اس کو حوالے نہ کرے نہیں کہا جاسکتا کہ خریدار اور جس کو کوئی چیز ہبہ کی گئی ہے وہ اس پر قابض اور متصرف ہو گئے۔

بالجملہ بیچنے والے اور ہبہ کرنے والے کے قبضے کا اُٹھ جانا اور خریدار اور جس شخص کو مال ہبہ کیا گیا اس کے قبضے کا قائم ہونا۔ اس کی جگہ پر ان دونوں بائع اور واہب کے تسلیم کئے بغیر صورت اختیار نہیں کرے گا اور میراث اور وصیت میں جب تک کہ مورث (مرنے والا) اور موصی (وصیت کرنے والا) جب تک زندہ ہے اور اس کا قبضہ بھی بدستور ہے تو وارث اور جس کو وصیت کی گئی ہے اس کو ان اموال میں تصرف کا اختیار نہ ہوگا۔ ہاں جب مورث مر گیا اور دنیا سے ہی اُٹھ گیا تو پھر اس کا قبضہ نہیں رہا کیونکہ وارث اور جس کو وصیت کی گئی اس کے قبضے کا مورث اور موصی کے قبضے کے ساتھ اکٹھا ہونا ناممکن ہوگا۔ اب وارث اور جس کے لئے وصیت کی گئی وہ اگر مورث

اور وصیت کرنے والے کے اشارے کے مطابق اپنے قبضے اور تصرف میں لے آئے تو درست ہے کہ ان کے مرنے کے بعد کوئی آڑے آنے والی بات نہیں ہے۔ اشارہ کا ثبوت وصیت میں خود ظاہر ہے۔ اور اس قصے کو اگر یاد کریں کہ شروع اسلام میں اموال کے بارے میں میت پر واجب تھا کہ وہ اپنے بعد میں ہونے والے وارثوں کے حصوں کے تعین کی وصیت کر دے اور پھر اس حکم کو منسوخ کر کے خود صاحب شرع نے ان کے حصوں کو مقرر کر دیا تو اس بات سے خود بخود واضح ہو جاتا ہے کہ وصیت ﴿یعنی اللہ تعالیٰ نے خود حصے مقرر کر کے مرنے والے کی اس طرح مدد کر دی کہ اس کو حصے مقرر کرنے کی ضرورت ہی نہیں رہی۔ مترجم﴾ کی ذمہ داری اور مشقت برداری میں شارع نے مدد کر دی۔ نہ یہ کہ اس کو درمیان ہی میں سے نکال پھینکا ہے۔

اس صورت میں مورث اور موصی کی طرف سے تسلیم کر لینا بڑے اچھے طریقے سے ثابت ہو گیا اور اس سے بھی زیادہ محقق ہو گیا کہ جو بیع اور ہبہ میں دیکھنے میں آیا کیونکہ اگر بائع اور واہب درمیان سے ہٹتے ہیں اور الگ ہوتے ہیں تو ایسے طور سے نہیں اُٹھتے کہ پھر لوٹ آنے کا احتمال نہ رہے اور یہاں وراثت میں اس طرح درمیان سے اُٹھ جاتے ہیں کہ نام کے سوا اور کچھ نہیں چھوڑتے۔ لوٹنے کی سواری کے قدم کاٹ کر جاتے ہیں اور اگر مورث اور وصیت کرنے والے سے سپردگی وہی تھی کہ جو زندگی کے زمانے میں وارث اور جس کو وصیت کی گئی ہے کے ہاتھ میں سپرد کر دیتے تو پھر اس سے کیا کم کہ جب مورث اور موصی اس دنیا سے اُٹھ گیا اور دنیا کو اپنے وجود سے پاک کر گیا تو اس کا قبضہ بھی باقی نہ رہا۔ اب مالک الملک خداوند تعالیٰ کی طرف سے مسلط کر دینے سے وارث اور موصی لہ کو یہ حق پہنچتا ہے کہ ان اَموال کو اپنے قبضے اور تصرف میں لے آئیں۔ لہٰذا ان کی ملکیت کا باعث وہی قبضہ ہوگا جو کہ تھا۔

فرق میاں ہر دو صورت

فرق اگر بر آمد همیں قدر بر آمد که در صورت اولی قبض وارث

و موصی له فرع قبض مورث وموصی باشد و دریں صورت قبض وارث و موصی له قبض بالاستقلال بود. بهر توضیح ایں سخن، سخنی میگویم که ان شاء الله ایں معمارا از هم کشاید.

دونوں صورتوں کا فرق

فرق اگر نکلا تو اتنا ہی نکلا کہ پہلی ﴿پہلی صورت یہ ہے کہ مورث یا موصی اپنی زندگی میں ورثہ اور موصی لہ کے حوالے کردیں۔ مترجم﴾ صورت میں وارث اور موصی لہ کا قبضہ مورث اور موصی کے قبضے کی فرع ہوگا اور اس صورت میں وارث اور موصی لہ کا قبضہ مستقل قبضہ ہوگا۔ اس بات کی وضاحت کیلئے میں ایک بات کہتا ہوں جو ان شاء اللہ اس معمے کو حل کردے گی۔

توضیح معما بامثال سنگی کہ زیر سقف ویا سائبان برفرش نہادہ باشد

اگر سنگی صغیر زیر سقفی یا سائبانی بربالاء فرشی نهاده باشند ایں سنگ بآں شقف و سائبان و ایں فرش دو نسبت مختلف دارد. به نسبت سائبان و سقف تحت است و به نسبت فرش فوق مگر منسوب و منسوب الیه حقیقی بهر ایں دو نسبت نه ایں سائبان و فرش اندنی ، بلکه حیز سائبان و فرش و حیزسنگ منسوب و منسوب الیه حقیقی ایں دو نسبت اند. و ازیں جا سے که اگر سائبان و سقف را از بالا کشیده بجایش سائبانی و سقفی دگر نصب کنند یا فرش زیریں را از زیر کشیده بجایش فرش دگر گستر انند و دریں کشا کشی سنگ بهماں حیز خود باشد نسبت تحتیت و فوقیت سنگ مذکور متبدل نشود. هاں فرش و سائبان که به مقام فوق وتحت بودند متبدل شدند.

غرض اگر تبدل راه یافته در اطراف نسبت راه یافته در عین نسبت راه نیافته هم چنیں اموال مملوکه را بامالکان خود نسبتی است معلوم که منسوب الیه حقیقی آں نسبت مقام مالکان است

اعنی مقام قابضیت . پس تا وقتیکه اموال به مقام مقبوضیت انداز تبدل قائمان مقام قابضیت تبدیلی و تغیری در مقبوضیت آنها راه نیابد. و بدیں سبب ملک به معنی مملوکیت که از اوصاف اموال است همانساں بحال خود باشد . اما ملک به معنی مالکیت که صفت مالکان است دو مرتبه دارد.

پتھر کی مثال سے جو چھت یا سائبان کے نیچے اور فرش کے اُوپر ہو معمے کا حل

اگر ایک چھوٹا پتھر کسی چھت یا سائبان کے نیچے اور فرش کے اُوپر رکھا ہوا ہو تو اس کی چھت اور سائبان اور فرش کے ساتھ دو مختلف نسبتیں اور تعلقات ہوں گے۔ وہ پتھر سائبان اور چھت کے اعتبار سے نیچے ہے اور فرش کی نسبت سے اُوپر ہے مگر منسوب اور منسوب الیہ حقیقی (سائبان، چھت اور فرش) ان دونوں نسبتوں کے لئے نہ یہ سائبان اور فرش ہیں، نہیں بلکہ سائبان اور فرش کا حیز اور سنگ کا حیز ان دونوں نسبتوں کے حقیقی منسوب اور منسوب الیہ ہیں اور یہیں سے ثابت ہوا کہ اگر سائبان اور چھت کو اُوپر سے ہٹا کر اس کی جگہ کوئی دوسرا سائبان اور چھت نصب کریں یا نیچے کے فرش کو نیچے سے کھسکا کر اس کی جگہ دوسرا فرش بچھا دیں اور اس کھینچا تانی میں پتھر اسی اپنی جگہ میں رہے تو ذکر کئے گئے پتھر کی فوقیت اور تحتیت کی نسبت نہیں بدلے گی۔ ہاں فرش اور سائبان جو اُوپر اور نیچے تھے بدل گئے۔

غرض یہ ہے کہ اگر تبدیلی نے راہ پائی ہے تو اُوپر نیچے ہونے کی نسبت کے اطراف میں راہ پائی ہے عین فوقیت اور تحتیت میں راہ نہیں پائی۔ اسی طرح مملوکہ اموال کو مالکوں کے ساتھ معلوم تعلق ہے کہ اس تعلق کا اصلی منسوب الیہ مالکوں کا مقام یعنی قابضیت کا مقام ہے۔ پس جب تک اموال مقبوضیت کی جگہ میں ہیں تو قابضیت کے قائم مقاموں کی تبدیلی سے ان کی مقبوضیت میں کوئی تبدیلی اور تغیر راہ نہیں پاتا ہے اور اس سبب سے

مِلک بمعنی مملوکیت جوکہ اموال کی صفات میں سے ہے اسی طرح اپنے حال پر رہے گی لیکن ملک، مالکیت کے معنی میں جوکہ مالکوں کی صفت ہے اس کے دو مرتبے ہیں۔

مالکیت را دو مرتبہ است

(۱) یکی مطلق و عام (۲) دو مقید و خاص

اَوّل همان انتساب بمقام قابضیت است که در صورت تبدل، متبدل نشود.......دوئم: انتساب متشخصات خاصه مالکان که به تبدل آنها متبدل و متغیر گردد.

بالجمله ملک مطلق بمعنی مالکیت مربوط بمطلق قابضیت است و ملک مقید و خاص بمعنی مذکور منوط بقابضیت خاصه است مگر هرچه باشد مرجع ملک همیں قبض است و بس

مالکیت کے دو مرتبے

(۱) ایک مطلق و عام (۲) دوسرا مقید اور خاص۔

اَوّل: یعنی مطلق و عام قابضیت کے مقام کی طرف تعلق قائم کرنا ہے جو تبدیلی کی صورت میں نہیں بدلتا ہے۔........(۲) دوسرے مالکوں کے خاص امتیازات کا تعلق جو مالکوں کے بدلنے سے بدل جاتا اور تبدیل ہو جاتا ہے۔

بالجملہ ملک مطلق بمعنی مالکیت مطلق قابضیت کے ساتھ مربوط ہے اور ملک مقید و خاص بہ معنی مالکیت قابضیت خاصہ سے متعلق ہے مگر خواہ کچھ ہو ملکیت کا مرجع یہی صرف قبضہ ہے۔

ملکیت کفار بقبض است بر اَموال مسلمانان

و ازیں جا است آنکه شنیدهٔ که کفار بتسلط بر اموال مسلمین و احراز آنها بدار الحرب مالک آں گردند و از ملک مسلمین بر آید.

کفار کی مسلمانوں کے اموال پر ملکیت قبضے کی وجہ سے ہے

اور یہیں سے معلوم ہوا جو تم نے سنا کہ کفار کے مسلمانوں کے اُموال پر قبضے سے اور اس کو دارالحرب میں لے جانے سے اس کے مالک ہو جاتے ہیں اور وہ اموال مسلمانوں کی ملکیت سے نکل جاتے ہیں۔

شان اموال مسلماناں کہ کفار قبض آوردند اما ہنوز از دارالاسلام بروں نبردند

آری تاوقتیکه از دارالاسلام برون نبرده اند امید استخلاص آن قوی است که هنوز ازپنجهٔ مسلمانان برون نبرده اند.

مسلمانوں کے اُموال کی پوزیشن جن کو کفار نے قبضے میں لے لیا لیکن ابھی دارالاسلام سے باہر نہیں گئے۔ہاں جب تک کہ دارالاسلام سے باہر نہیں لے گئے ان اموال کو چھڑا لینے کی قوی اُمید ہے کیونکہ ابھی مسلمانوں کے پنجے سے باہر نہیں لے گئے ہیں۔

کفار تا ملک مسلماناں را بقبض آوردہ بیرون دارالاسلام نبردند حکم غصب دارد

تااینده کفار را همچو غاصبان دارالاسلام باید پنداشت که بامداد امیر المؤمنین رفع قبض اوشان متصور است و ازیں جا است انچه امام ابو حنیفه رحمه الله فرموده اند که

مسلمانوں کی ملک کو کفار قبضے میں لے کر دارالاسلام سے باہر نہیں لے گئے غصب کا حکم رکھتا ہے۔اس وقت تک کافروں کو دارالاسلام کے غاصبوں کی طرح سمجھنا چاہئے کیونکہ امیر المؤمنین کی مدد سے کفار کا قبضہ اُٹھ جانا متصور ہے۔

اور یہی وجہ ہے جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ:

قول امام ابو حنیفہ

قضاء قاضی در معاملات ظاهراً و باطناً نافذ میگردد. چه مدافعة جور جائران بامداد قاضی متوقع بود. چون خود قاضی دگران را دهانید اکنون مدد از که جویند.

باقی ماند اینکه ایں ملک از طیبات باشد یا خبائث ایں سخن دیگر است کس نمی داند که اسباب خبیثه موجب خبث ملک باشند و اسباب طیبه موجب طیب آں.

قول امام ابوحنیفہ

قاضی کا فیصلہ معاملات میں ظاہری اور باطنی طور پر نافذ ہو جاتا ہے کیونکہ ظالموں کے ظلم کی مدافعت قاضی کی مدد سے متوقع ہوتی ہے لیکن جب قاضی نے (خود دوسروں کو) مال وغیرہ دِلا دیا تو پھر کس سے مدد مانگیں گے۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ ملک پاکیزہ ہو یا ناپاک یہ دوسری بات ہے کون نہیں جانتا کہ ناپاک اسباب ملک کی ناپاکی کا موجب ہیں اور پاکیزہ اسباب ملک کی پاکیزگی کے موجب ہیں۔

رزق غنیمت اطیب است

و ازیں جاست که غنیمت رارزق اطیب قراردادند و رزق سرور عالم صلی اللہ علیه وسلم زیر لواء اوشاں نهادند چه سبب قبض امری است که اُمور دیگر در حسن و طیب بآں نمیرسند.

مال غنیمت کی روزی زیادہ پاکیزہ ہے

اور یہیں سے یہ بات بھی نکلی کہ علماء نے مال غنیمت کے رزق کو زیادہ پاکیزہ قرار دیا اور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا رزق انہی کے جہاد کے جھنڈے کے نیچے رکھا۔ کیونکہ قبضے کا سبب ایک ایسا معاملہ ہے کہ دوسرے اُمور اچھائی اور پاکیزگی میں اس مقام کو نہیں پہنچتے۔

سبب اُجرت عبادت کہ ممنوع وحرام است

و آنکه اجرت عبادت ممنوع و حرام گردید سببش نه ایں است که حسن عبادت کاری است نکردنی و جهش دگراست

عبادت از حقوق خدا وندی است. بعض حقوق خد را طلبیدۀ آنرا فرض نام شد و بعض را تقاضانیست. اگر بندگاں فهمیده ادانمایند فبها. ازیں طرف دارد گیر نیست پس اگر کسی عوض ایں حقوق متاع دنیوی گیردحق خدا وندی را باردیگراں فروخته باشد و میدانی که فروختن حقوق و اموال بندگان نیز بی اجازت اوشاں ظلم است تا بحق خدا وندے چه رسد.

ازیں جا دانسته باشی که اُجرت نفل عبادت هم حرام سخت است چه ادائے حق کسی بکسی ودادن امانت یکی بدیگری بی اجازت او وآں هم بعوض ظلمی است صریح که عاقلی نه پسندد و عوض آنرا طلب نشمارد. اگرچه صاحب حق خود طلب ننماید.

عبادت کی اُجرت کا سبب جوکہ ممنوع وحرام ہے

اورعبادت کا معاوضہ جوممنوع (ناجائز) اورحرام ٹھہرااس کا سبب یہ نہیں ہے کہ اچھی عبادت ایک ایسا کام ہے جوکرنے کے قابل نہیں اس کی وجہ اور ہے۔

(اوروہ یہ ہے کہ) عبادت خداوندتعالیٰ کے حقوق میں سے ہے مگر بعض حقوق کا اس نے بندوں سے مطالبہ کیااس کا نام فرض ہوگیااور بعض حقوق کااس کی طرف سے تقاضہ نہیں ہے۔ اگر بندے خود ہی سمجھ کرادا کریں تو اچھی بات ہے۔ خدا کی طرف سے کوئی پکڑ دھکڑ نہیں ہے پس اگرکوئی شخص ان حقوق کے بدلے میں دنیاوی پونجی لے لےتو گویااس نے خداوندتعالیٰ کے حق کو دوسروں کے ہاتھ بیچ ڈالا۔ اورآپ کومعلوم ہے کہ بندوں کے اموال اورحقوق کا فروخت کرنا بھی ان کی اجازت کے بغیر ظلم ہے تا آنکہ خداوندی حق کوبیچ ڈالنااور بھی بڑا ظلم ہے۔

یہاں سے تمہیں یہ بھی پتہ لگ گیاہوگا کہ نفل عبادت کی اُجرت بھی سخت حرام ہے۔ کیونکہ کسی کوکسی کاحق دے دینااورکسی کی امانت کسی دوسرے کواس کی اجازت کے بغیر

دے دینا اور پھر معاوضہ لے کر تو یہ صاف ظلم ہے جس کو کوئی عقل مند پسند نہیں کرتا اور اس کے عوض کو پاکیزہ خیال نہیں کرسکتا۔ اگرچہ صاحب حق خود طلب نہ کرے۔

مال غنیمت معاوضہ جہاد نیست

و درجهاد فروختن و خریدن نیست آری قتل و قمع کفار اشرار بغرض دفع و ازاله خبث ایشان از صفحه عالم مستلزم قبض و تصرف در اموال اوشاں مے گردد. چنانچه ظاهر است و متاع غنیمت را عوض جهاد نتواں گفت. باایں همه نقصان اجر آخرت درصورت حصول غنیمت سزاء آن است که شائبه رغبت باموال در ظاهر محرک ایں حرکت مے نماید.

مال غنیمت جہاد کا معاوضہ نہیں ہے

اور جہاد میں (عبادت کا) خریدنا اور فروخت کرنا نہیں ہے ہاں شریر کافروں کا قتل اور استیصال صفحۂ ہستی سے ان کی خباثت کے دُور کرنے کے لئے ان کے اَموال میں تصرف اور قبضے کو مستلزم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ واضح ہے اور غنیمت کے مال کو جہاد کا معاوضہ نہیں کہہ سکتے۔ بایں ہمہ غنیمت کے حاصل کرنے کی صورت میں آخرت کے ثواب کا نقصان اس بات کی سزا ہے کہ اموال کی طرف رغبت کا کوئی حصہ ظاہر میں اس حرکت کا محرک معلوم ہوتا ہے۔

(۲)... سخن دوم کہ تمہید دیگر است

سخن دوم ایں است که قبض اهل اسلام باشد یا کفار موجب ملک است اما بدو مرتبه.

دوسری بات جو کہ دوسری تمہید ہے

دوسری بات یہ ہے کہ مسلمانوں کا قبضہ ہو یا کفار کا ملکیت کا موجب ہوتا ہے لیکن دو مرتبے میں۔

قبض جزئی و قبض کلی کہ موجب ملک است

(۱) یکی قبض رعایا که قبض جزی است.

(۲) دوم قبض حاکم که قبض کلی است اَوّل بآخر هماں نسبت دارد که نور ارض بنور آفتاب یا مفتاح و قلم بدست.

قبض جزئی اور قبض کلی جو ملکیت کا موجب ہے

ایک تو رعایا کا قبضہ جو کہ قبض جزئی ہے۔ دوسرے حاکم کا قبضہ جو کہ ''قبض کلی'' ہے اوّل قبضہ دوسرے قبضے سے ایسی ہی نسبت رکھتا ہے جیسا کہ زمین کا نور آفتاب کے نور سے یا کنجی اور قلم کی نسبت ہاتھ کے ساتھ۔

قبض رعایا تابع قبض حاکم است

چنانکه ایں جا نور ارض و مفتاح و قلم در حرکت و سکون خود تابع حرکت و سکون آفتاب و دست باشد همچناں قبض رعایا در حرکت و سکون تابع قبض حاکم است. اگر اموال رعایا. بقبض حاکم اسلام است مثلاً اموال اوشاں نیز بقبض اوشاں باشد و مملوک اوشاں و اگر از قبض حکام اسلام بروں رود و کفار متسلط گردند اموال رعایاء اسلام از قبض اوشاں و ملک اوشاں برآید همچنیں اگر حاکم اسلام بوجه غلطی، دگری را دهاند چنانکه در مقدمات دائره بوجه اشتباه حجت پیش آید. بوجه آنکه قبضه حاکم از جاءٔ به جاءٔ چناں متحرک شود که نور آفتاب از جاءٔ بجاءٔ رود قبض و ملک رعایا نیز متحرک گردد علیٰ هذاالقیاس بجانب کفار خیال باید فرمود.

رعایا کا قبضہ حاکم کے قبضے کے تابع ہوتا ہے

جیسا کہ یہاں زمین کا نور اور کنجی اور قلم اپنی حرکت اور سکون میں ہاتھ اور سورج کے

سکون اور حرکت کے تابع ہوتے ہیں اسی طرح رعایا کا قبضہ حرکت اور سکون میں حاکم کے قبضے کے تابع ہے۔ اگر مثلاً رعایا کے اموال حاکم اسلام کے قبضے میں ہیں تو ان کے اموال بھی ان کے قبضے میں ہوں گے اور ان کے مملوک ہوں گے اور اگر اسلام کے حکام کے قبضے سے باہر چلے گئے اور کفار مسلط ہو گئے تو اسلام کی رعایا کے اموال مسلمانوں کے قبضے اور ملک سے باہر نکل جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر حاکم اسلام غلطی کی وجہ سے دوسرے کو دِلا دے جیسا کہ دائر کئے گئے مقدموں میں دلیل کے مشتبہ ہو جانے کی وجہ سے پیش آتا ہے تو اس وجہ سے کہ حاکم کا قبضہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کو ایسا حرکت کرتا رہتا ہے جیسا کہ سورج کا نور ایک جگہ سے دوسری جگہ چلتا ہے رعایا کی ملکیت اور قبضہ بھی متحرک ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس کفار کی جانب بھی یہی خیال کرنا چاہئے۔

سخن سوئم بطور تمہید مقصود پیدائش آدم عبادت است

سخن سویم اینکه به شهادت آیت :

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ (الذاریات، آیت ۵۶)

غرض اعظم از خلق بنی آدم همیں عبادت است که بجز انقیاد و اطاعت امر دگر نباشد. بایں هم اگر غرضی دگر از وجود بنی آدم چناں بر آید که اصلا در تحقق و ظهور انقیاد خویش یادگران مداخلتی ندارد چناں باشد که کتاب را زیرسر نهند و تکیه سازند چنانکه حصول ایں غرض از کتاب در مقصود بالذات بودن درس و مطالعه از کتاب قادح نیست.

تیسری بات مقصد پیدائش آدم عبادت ہے

تیسری بات یہ ہے کہ آیت (ذیل کی) شہادت کے مطابق: ''اور نہیں پیدا کیا میں نے جن و اِنس کو مگر عبادت کے لئے۔'' ......زیادہ بڑی غرض بنی آدم کی پیدائش سے یہی عبادت ہے کہ فرمانبرداری اور اطاعت کے سوا دوسرا اور کوئی اَمر مقصود نہیں اس کے

باوجود اگر بنی آدم کے وجود سے اورکوئی غرض ایسی نکل آئے کہ جو اپنی یا دوسروں کی فرمانبرداری کے ظاہر ہونے اور پائے جانے میں کوئی دخل نہ دے اور (یہ ضمنی مقصد) ایسا ہی ہو جیسا کہ کتاب کو سر کے نیچے رکھ لیں اور تکیہ بنالیں تو تکیہ بنالینا کتاب کی اصلی غرض یعنی پڑھنا اور مطالعہ کرنے کو مانع نہیں ہے۔

بجہنم انداختن جن و اِنس را قادح مقصد عبادت نیست

همچنیں پُر کردن جهنم از بنی آدم و جنیاں در مقصود بالذات بودن عبادة از جن و اِنس قادح نباشد.اندریں صورت اموال دنیوی که بشهادت آیة .هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا (سورۃ البقرہ، آیت ۲۹)

مخلوق بهر بنی آدم است. تخصیص من و توهیچ نیست. منجمله سامان عبادة و انقیاد باشد. و چوں نباشد اگر اموال دنیوی از عدم بوجود نامدی افراد بنی آدم در گرفتاری حوائج تاب عبادة از کجا آوردندی.بالجمله غرض از خلق اموال نیز هماں عبادت باشد که مقصود از بنی آدم است و ایں چناں است که دانی، نان بهرخوردن است و دیگ و دیگداں و تابه و هیزم و آتش و دست پناه و دیگر سامان هاء معلومه بهرنان. پس چوں نان بهرخوردن است ایں همه ساماں نیز بهر خوردن باشد مگر بواسطه. اگر ایں بلاء گرسنگی و ایں آسیب تشنگی از سرمارد مارا هیچ التفاتی بایں متاع بیکار نباشد در نظر ماهمه رائیگاں باشند همچنیں اگر عبادت انقیاد نباشد ایں همه سامان عبادت در نظر خالق رائیگاں نماید.

اندریں صورت اگر عابداں را ارشاد فرماید که ازیں نابکاراں بیگرید و بصرف خود آرید بجاباشد که او مالک اصلی است و ایں طرف سامان مذکور بجائے خود میرسد (و بمصرف خویش صرف می شود)

جنوں اور اِنسانوں کو دوزخ میں ڈال دینا مقصد عبادت کے منافی نہیں

اسی طرح جنوں اور اِنسانوں سے جہنم کو بھر دینا جن اور انسان کا عبادت کے لئے مقصود بالذات ہونے کے منافی نہیں۔

اس صورت میں دنیا کے اموال آیت (ذیل کی) گواہی کے مطابق:

''اللہ ﴿پوری آیت یہ ہے۔ ھُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا ثُمَّ اسْتَوٰٓی اِلَی السَّمَآءِ فَسَوّٰھُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَ ھُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ (سورۃ البقرہ، آیت ۲۹۔ مترجم﴾ جس نے پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ زمین میں ہے۔''

انسان کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ اس میں میری اور تمہاری کوئی خصوصیت نہیں ہے تو یہ تمام اموال اور زمین کی تخلیق عبادت اور فرماں برداری ہی کا سامان ہے اور کیوں نہ ہو اگر دنیاوی مال عدم سے وجود میں نہ آتے تو لوگ ضروریات کی گرفتاری میں عبادت کی فرصت کہاں سے لاتے۔ الحاصل اموال کے پیدا کرنے سے غرض وہی عبادت ہے جو کہ بنی آدم کی پیدائش سے مطلوب ہے اور یہ ایسے ہی ہے جو آپ جانتے ہیں کہ روٹی کھانے کے لئے ہے اور دیگچی اور چولہا اور توا اور لکڑیاں اور آگ اور چمٹا اور دوسرے معلوم سامان روٹی کے لئے ہیں۔ پس جب روٹی کھانے کے لئے ہے تو یہ سب سامان بھی ذریعہ کے طور پر کھانے کے لئے ہوگا۔ اگر یہ بھوک کی مصیبت اور یہ پیاس کی بلا ہمارے سر سے ٹل جائے اور ہم کو اس بیکار سامان کی طرف کوئی توجہ نہ رہے تو ہماری نظر میں سب بیکار ہو جائیں گے۔ اسی طرح اگر عبادت اور اطاعت نہ ہو تو یہ عبادت کا سب سامان خالق کی نظر میں بے کار دکھائی دے گا۔ اس صورت میں اگر اللہ تعالیٰ عبادت کرنے والوں کو حکم فرمائیں کہ ان نالائق کافروں سے (جہاد کے ذریعے) لو اور اپنے صرف میں لاؤ تو بجا ہوگا کیونکہ وہ اصلی مالک ہے اور اس طرح مذکورہ مال غنیمت اپنے ٹھکانے لگ جائے گا (اور اپنے مصرف میں صرف ہو جائے گا۔)

قبض مال کفار بہ جہاد ظلم نیست

الغرض اهل اسلام بزور بازو قبض کفار را برداشته بر اموال اوشاں دست خود بنهند ظلمش نتواں گفت که ایں خیال خیام از جهل خیزد. نه بینی که اگر درختی بغرض ثمر در زمینی بنشانند و آں درخت بار نیار دو بدیں سبب آں درخت رابریده بجایش نهالی بار آور بنشانند صواب باشد نه خطا.

بالجمله ایں مسلم که کفار مالک اموال بقبض و تصرف خود میگردنند وچوں نگردند که علت و امان معلول نگذارد و معلول از علت خود باز پس نماند، چوں قبض که علت ملک بودیافته شد معلولش نیز در رکاب او باشد مگر غرضی که از خلق اموال بود أز دست کفار نیاید لهٰذا و ارهانیدنش از دست کفار بغرض خوش نودی خالق اموال لازم آمد. اعنی چوں مقصود از پیدائش ایں اشیاء عبادت بود و دردست کفار امید آں نیست لا جرم قبض کفار نه حسب مرضی خالق اموال باشد تاکارپردازاں رضاء او تعالٰی اعنی اهل اسلام خاموش بنشینند بلکه استخلاص آں ازدست اوشاں لازم آمد. ازیں جا دانسته باشی که اگر قبض اموال را نیز منجمله اغراض جهاد قراردهند زیبا است.

غرض ایں نباید فهمید که مقصود از جهاد فقط اعلاء کلمة الله بمعنی دفع فتنه کفار است استخلاف نیز غرضی است صحیح و ازیں جا فضیلت مال غنیمت از دیگر اموال بوجه دیگر نیز دریافته باشی. بالجمله قبض کفار و ملک اوشاں به مقابله اهل اسلام قابل اعتبار نیست بلکه قبض کفار به مقابله اهل اسلام همچو قبضه

جانوراں باشد که مانع و مزاحم حدوث ملک اهل اسلام نتواں شد چنانچه خود خداوند کریم نیز در کلام معجز نظام خود اشاره بایں معنی فرموده اند. میفرمایند:

أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ (الاعراف، آیت۱۷۹)

نظر بریں اگر اهل اسلام بر جان هائ اوشاں دست یابند همچو جانوراں در حیطه ملک و تصرف اوشاں درایند. ازیں جا دانسته باشی که ملک کفار به مقابله ملکَ اهل اسلام بدرجه غایت ضعیف است و هم دریافته باشی که بزور بازو گرفتن نه هر جا ظلم است ونه هرجا ثواب . اگر اهل اسلام بزور بازو مال از دست کفار ربانید مستوجب ثواب باشند و برعکس آں قضیه منعکس است و هم فهمیده باشی که ملک از طیب و خبیث عام است . طیب بودن هر ملک را ضرور نیست.

جہاد میں کفار کے مال پر قبضہ ظلم نہیں ہے

غرض یہ کہ اگر مسلمان اپنی قوت بازو سے کفار کا قبضہ اُٹھا کران کے اموال اپنے قبضے میں لے لیں تو اس کو ظلم نہیں کہہ سکتے کہ یہ خام خیالی جہالت کا نتیجہ ہے آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی درخت پھل کے لئے کسی زمین میں لگادیں اور وہ درخت پھل نہ لائے اور اس سبب سے اس درخت کو کاٹ کر اس کی جگہ دوسرا پھل دار درخت لگادیں تو یہ ٹھیک ہے غلط نہیں۔

الحاصل یہ بات طے شدہ ہے کہ کافر اپنے قبضے اور تصرف سے اموال کے مالک بن جاتے ہیں اور کیوں نہ ہوں کہ علت معلول کے ساتھ رہتی ہے اور معلول اپنی علت سے پیچھے نہیں رہتا۔ چونکہ قبضہ جو کہ ملکیت کی علت تھی پایا گیا تو اس کا معلول بھی اس کے ساتھ ساتھ رہے گا لیکن جو غرض کہ اموال کے پیدا کرنے سے تھی وہ کفار کی طرف سے (نافرمانی کی وجہ سے) پوری نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا اس مال کو کفار کے ہاتھ سے

رہائی دِلانا اموال کے خالق کی خوش نودی کے لئے ضروری ہوا۔ یعنی ان اشیاء کی پیدائش کا مقصد عبادت تھا اور کفار کی طرف سے اس کی اُمید نہیں لہٰذا ناچار کفار کا قبضہ اموال کے خالق کی مرضی کے مطابق نہیں ہے تا آنکہ اللہ تعالیٰ کی خوش نودی کے مطابق کام کرنے والے مسلمان خاموش ہو کر بیٹھ جائیں بلکہ ان اموال کا کفار کے ہاتھوں سے چھڑوانا ضروری ہوا۔ یہیں سے تم نے جان لیا ہوگا کہ اموال کے قبضے کو بھی جہاد کے مقاصد میں سے ایک مقصد قرار دیں تو درست ہے۔

غرض یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ جہاد کا مقصد صرف اللہ کے کلمے کو بلند کرنا یعنی کفار کے فتنے کا دفع کرنا ہی ہے بلکہ اموال کی خلاصی بھی ایک صحیح غرض ہے اور یہیں سے مال غنیمت کی دوسرے مالوں سے فضیلت دوسری وجہ کے ذریعہ بھی تم نے معلوم کرلی ہوگی۔ بالجملہ کفار کا قبضہ مسلمانوں کے مقابلہ میں جانوروں کے قبضے کی طرح ہوگا کہ مسلمانوں کی ملکیت میں آنے سے مانع اور مزاحم نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ خداوند کریم نے اپنے کلام معجز نظام میں اس معنی کی طرف خود اشارہ فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں:

''وہ ﴿پوری آیت یہ ہے: ''وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيْرًا مِّنَ الْجِنِّ وَ الْاِنْسِ لَهُمْ قُلُوْبٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ بِهَا وَ لَهُمْ اَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُوْنَ بِهَا وَ لَهُمْ اٰذَانٌ لَّا يَسْمَعُوْنَ بِهَا اُولٰٓئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْغٰفِلُوْنَ'' (سورۃ الاعراف، آیت ۱۷۹)﴾ کفار چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ بھٹکے ہوئے ہیں۔''

اس نظریئے کے پیش نظر اگر مسلمان ان کی جانوں پر قابو پائیں تو جانوروں کی طرح مسلمانوں کے تصرف اور قبضے میں آئیں یہیں سے تم نے جان لیا ہوگا کہ کفار کی ملکیت مسلمانوں کی ملکیت کے مقابلے میں بغایت درجہ کمزور ہے اور یہ بھی تمہیں معلوم ہوگیا ہوگا کہ زور بازو سے کفار کے ہاتھ سے مال چھین لیں تو ثواب کے حق دار ہوں گے اور اس کے برخلاف معاملہ اُلٹا ہے اور یہ بھی سمجھ لیا ہوگا کہ مِلک طیب اور ناپاک دونوں کو عام ہے۔ ہر مِلک کا طیب ہونا ضروری نہیں ہے۔

سخن چہارم بطور مقدمہ وتمہید

سخن چهارم آنکه بعقد ذمه و عهد و پیمان ما اهل اسلام و قبول جزیه که حکمی است از احکام حاکم اهل اسلام کفار نیز قدری بهره مند از برکات اسلام گردند و همیں است که جان و مال اوشاں همچو جان و مال اهل اسلام مصئون و محفوظ ماندا حدی را از اهل اسلام نرسد که متعرض جان و مال اوشاں شود هم چنیں بعقد ذمه و عهد و پیمان با کفار و قبول خراجات اوشاں اهل اسلام برخی آلوده بخوست کفر گردند. اگر اموال اوشاں قابل تاراج همچو اموال کفار باشد چه بے جا است. علاوه بریں ایں تازیانه شاید محرک و باعث بر هجرت از داراوشاں وقطع تعلق محبت ازوشاں هم شود.

بالجمله اسلام و کفر باعتبار ظهور آثار کلی مشکک است. اوّلیں مراتب که مستوجب ظهور آثار درجه سفلی است همیں قبول جزیه و اقامة در دارالحرب است. آری باصطلاح شرع کفر و اسلام نام همان مراتب است که منشاء اثر نجات آخره یا هلاک ابدی ان جهاں باشد.

چوتھی بات مقدمے اور تمہید کے طور پر

چوتھی بات یہ ہے کہ ہم مسلمانوں کے (کفار کے ساتھ) عہد و پیان کی وجہ سے اور کفار کا جزیہ قبول کرنے کی وجہ سے جو کہ مسلمانوں کے حاکم کے احکام میں سے ایک حکم ہے، کفار بھی اسلام کی برکتوں سے قدرے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ ان کے جان و مال، مسلمانوں کے جان و مال کی مانند ماموں اور محفوظ رہتے ہیں۔ مسلمانوں میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ کفار کے جان و مال کو چھیڑے۔ اسی طرح کفار کے ساتھ عہد و پیان کی ذمہ داری کے باعث اور کفار کی

طرف سے خراجوں کے قبول کر لینے کے سبب مسلمان کچھ کفر کی نحوست سے ملوث ہوتے ہیں۔ اگر مسلمانوں کے اموال، کفار کے مالوں کی مانند لوٹ مار کے قابل ہو جائیں تو کیا بعید ہے مزید برآں یہ تازیانہ شاید کفار کے ملک سے ہجرت کر جانے اور ان سے محبت کا تعلق قطع کرنے کا باعث اور محرک ہو جائے۔ الغرض اسلام اور کفر (اپنے اپنے) اثرات کے ظاہر ہونے کے اعتبار سے کلی مشکک ہیں۔ سب سے پہلا درجہ جو کہ نیچے کے درجے کے آثار کے ظہور کا مستوجب ہے یہی جزیہ کا قبول کرنا اور دارالحرب میں قیام کرنا ہے۔ ہاں شرع کی اصطلاح کفر و اسلام انہی مرتبوں کا نام ہے کہ جو آخرت کی نجات کے اثر کا منشاء یا اس آخرت کی ہمیشہ کی ہلاکت ہو۔

سخن پنجم بطور تمہید

سخن پنجم اینکه درباره مؤمنات مهاجرات مے فرمایند:

"یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا جَآئَکُمُ الْمُؤْمِنٰتُ مُهٰجِرٰتٍ فَامْتَحِنُوْهُنَّ اَللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِیْمَانِهِنَّ فَاِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوْهُنَّ اِلَی الْکُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ یَحِلُّوْنَ لَهُنَّ وَاٰتُوْهُمْ مَّآ اَنْفَقُوْا وَلَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اَنْ تَنْکِحُوْهُنَّ اِذَآ اٰتَیْتُمُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ وَلَا تُمْسِکُوْا بِعِصَمِ الْکَوَافِرِ وَاسْئَلُوْا مَآ اَنْفَقْتُمْ وَلْیَسْئَلُوْا مَآ اَنْفَقُوْا ذٰلِکُمْ حُکْمُ اللّٰهِ یَحْکُمُ بَیْنَکُمْ وَاللّٰهُ عَلِیْمٌ حَکِیْمٌ" (سورۃ الممتحنۃ، رکوع نمبر ۲، پارہ نمبر ۲۸، آیت ۱۰)

و ایں امتحان بشهادت حدیث بخاری و مسلم که درباب الصلح آورده اقراربان شرائط می نماید که هم در سورهٔ ممتحنه ذیل آیة:

"یٰاَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا جَآئَکَ الْمُؤْمِنٰتُ یُبَایِعْنَکَ عَلٰٓی اَنْ لَّا یُشْرِکْنَ بِاللّٰهِ شَیْئًا وَّلَا یَسْرِقْنَ وَلَا یَزْنِیْنَ" الآیة (سورۃ الممتحنۃ، آیت ۱۲)

بیان فرموده اند حدیث مذکور اینست

"من عائشة قالت فی بیعة النساء ان رسول الله صلی الله علیه

وسلم کان یُمْتَحِنُھُنَّ بِھٰذِہٖ" (الآیۃ)

"یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ اِذَا جَآئَکَ الْمُؤْمِنٰتُ یُبَایِعْنَکَ فمن اقرت بھذا الشرط منھن قال قد بایعتک انتھی مقام الحاجۃ"۔

و در بعض روایات دوارم لفظ فقط

"اقرت بالمحنۃ" بجائ جزاء "من اقرت بھذا الشرط" یا بجاء ھرچہ شرط دراں روایت است آمدہ. غرض ایں جا فقط بتلفظ کلمۃ الاسلام اکتفا نفرمودہ اند اقرار ھائ زائد بکار آمد. چوں تعلق حقوق کفار بازنان مھاجرات باعث ایں احتیاط و ایں چنیں کنج و کاوشد تعلق حقوق اھل اسلام اگر زائد ازیں نباشد کم ازیں ھم نباشد.

پانچویں بات تمہید کے طور پر

پانچویں بات یہ ہے کہ ایمان والی ہجرت کرنے والی عورتوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "اے ﴿سورۃ الممتحنۃ، رکوع نمبر ۲، پارہ نمبر ۲۸، آیت ۱۰﴾ ایمان والو جب تمہارے پاس ایمان والی ہجرت کرنے والی عورتیں آئیں تو ان کو آزمالو۔ اللہ زیادہ جانتا ہے ان کے ایمان کو۔ پس اگر تم ان کو مؤمنات جان لوتو تم انہیں کفار کی طرف مت لوٹاؤ۔ نہ وہ عورتیں کفار کو حلال ہیں اور نہ وہ کفار ان مؤمنات کے لئے حلال ہیں۔ اور کوئی گناہ تم پرنہیں ہے اگر تم ان سے نکاح کرلو جب تم ان کو ان کے مہر دے دو اور اپنے قبضے میں کافر عورتوں کی عصمتوں کو نہ رکھو اور جو تم نے خرچ کیا مانگ لو اور جو انہوں نے خرچ کیا ہے وہ مانگ لیں۔ یہ اللہ کا حکم ہے جو تمہیں دیتا ہے اور اللہ جاننے والا حکمت والا ہے۔" اور یہ امتحان بخاری اور مسلم کی حدیث جو کہ باب الصلح میں لائے ہیں کی شہادت کے مطابق ان شرائط کا اقرار ظاہر کرتی ہے کہ سورۂ ممتحنہ میں آیت ذیل میں:

"اے ﴿سورۃ الممتحنۃ، رکوع نمبر ۲، آیت ۱۲، پارہ ۲۸۔ مترجم﴾ نبی جبکہ آئیں تیرے پاس ایمان والی عورتیں تجھ سے بیعت کے لئے ان شرائط پر کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک

نہ ٹھہرائیں گی اور چوری نہ کریں گی اور زنا نہ کریں گی۔" الآیۃ۔

بیان فرمائی ہیں۔ حدیث مذکور یہ ہے: "اُم المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عورتوں کو بیعت کرتے وقت اس آیت کے مطابق ان کو جانچ لیا کرتے تھے۔" (آیت یہ ہے)

"اے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) جب آپ کے پاس ایمان والی عورتیں بیعت کے لئے آئیں۔ پس جس عورت نے ان میں سے ان شرطوں کا اقرار کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں نے تجھے بیعت کرلیا۔ ضرورت کے مطابق ختم ہوا۔"

اور بعض روایات میں مجھے یاد پڑتا ہے کہ بجائے

"من اقترت بھذاالشرط" کی جزاء کے "اقترت بالمحنۃ" یا جو کچھ شرط اس روایت میں ہے اس کی جگہ آیا ہے۔ غرض یہاں صرف کلمۃ الاسلام کے تلفظ پر ہی اکتفا نہ فرمایا ہے بلکہ زیادہ اقرار بھی درکار ہوئے۔ چونکہ کفار کے حقوق کا تعلق ہجرت کرنے والی عورتوں کے ساتھ اس احتیاط اور چھان بین کا باعث بنا تو اہل اسلام کے حقوق کا تعلق اگر اس سے زیادہ نہ ہوگا تو اس سے کم بھی نہ ہوگا۔

علت جور ممنوع در وصیت

اکنوں سخنی دیگر میان میگویم جور در وصیت ممنوع ازاں است که حقوق وارثاں باموال او تعلق گرفت. حالانکه بالبداهت هنوز در ملک اوست. وارثان هنوز مالک نگردیده اند. حقوق خدا وندی از زکٰوة و صدقة الفطر و قربانی و حج وغیرها حقوق مالی بذمه اوشان تعلق نگرفته. تصرفات مالکانه از بیع و شراء کردن نتوانند. ایں تعلق را یکطرفه بنه و استحقاق اهل اسلام در اموال کفار که باشاره

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ (الذاریات، آیت ۵۶)

موجه دریافته یکطرف بگذار و باز موازنه کن که کدام پله گراں است

بشهادت آیة :"لَاتَدْرُوْنَ اَیُّهُمْ اَقْرَبُ لَکُمْ نَفْعًا" (سورۃ النسآء، آیت ۱۱، رکوع نمبر ۲۔مترجم)

بناء تعلق حقوق ورثه امید خدمات و منافع است که گاهی صورت بندد و گاهی نه بندد. و اگر بندد بدرجه مساوات اموال متروکه مورث گاهی رسد گاهی نرسد البته امید و منطنه نفع رسانی هر دم است و بناء تعلق حقوق اهل اسلام باموال کفاران است که از اصل آن احوال مخلوق بهر اهل اسلام اندنه کفار . چنانکه خوب دانسته .چوں این تعلق به نسبت آں تعلق قوی است چه فرق زمین و آسمان است مراعات این حقوق نیز بنسبت مراعات حقوق ورثه که از ممانعت جور در وصیت شده هویداست اقوی و اشد باشد مگر تعلق حقوق کفار باموال و ازواج اوشاں نه چنداں است که اهل اسلام را وقت نزع به اموال خود باشد و این هم وقتیکه ازواج کفارندد اوشاں برآمده باشند چه در نزع هنوز قبض بحال خود ست. گومیدانم که پس از ساعتی برمی خیزد. وباز قابض ، اعنی مسلمان وقت نزع از اسلام خود نه برگردیده که اهلیت ملک و استحقاق اصلی آں از ورفته باشد و کافران باین همه عجز و درماندگی که از ارتفاع قبض اوشاں از ازواج ظاهر است همانساں برکفراصراردارند بدیں سبب زیبا است اگر گفته آید که کفر اوشاں به نسبت سابق ایندم سخت تر شد و از اهلیت ملک و استحقاق اصلی آں فرسنگها دور افتادند. چوں تعلق حقوق کفار باز واج اوشاں کم ازاں است که وقت نزع کسی حق وارثانش تعلق گیرد و تعلق حقوق ورثه کم از تعلق حقوق اهل اسلام باموال کفار. لا جرم مراعتیکه درباره کفار بوجه تعلق مذکور واحتیاطی که بدیں

وجه کار فرموده انداز مراعات درباره اسلام بوجه تعلق معلوم می باید که کم باشد و اگر کم نباشد زائد هم نباشد.

وصیت میں ممنوع، ظلم کی علت

اب درمیان میں، مَیں ایک اور بات کہتا ہوں۔ وصیت میں ظلم اس سبب سے منع کیا گیا ہے کہ وارثوں کے حقوق کا وصیت کرنے والے کے مال سے تعلق ہوگیا۔ حالانکہ واضح طور پر ابھی حقوق وصیت کرنے والے کی مِلک میں ہیں۔ وارث ابھی مالک نہیں ہوئے ہیں۔ خدا کے حقوق یعنی زکوٰۃ، صدقۃ الفطر، قربانی اور حج وغیرہا مالی حقوق ان کے ذمے متعلق نہیں ہوئے (اور ورثاء) مالکانہ تصرفات بیع وشرا نہیں کرسکتے چلئے اس تعلق کو ایک پلڑے میں رکھئے اور مسلمانوں کا استحقاق کفار کے اموال میں جو کہ ''وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنسَ '' کے اشارہ کے مطابق توجیہ شدہ معلوم ہوئے ہیں ان کو دوسری طرف رکھئے اور پھر مقابلہ کیجئے کہ کون سا پلہ بھاری ہے۔ آیت ذیل: ''تم نہیں ﴿پوری آیت یہ ہے: ''اٰبَآؤُكُمْ وَ اَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُوْنَ اَيُّهُمْ اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا '' (پارہ نمبر۴، سورۃ النسآء، آیت ۱۱، رکوع نمبر۲۔ مترجم﴾ جانتے کہ ان میں سے نفع کے اعتبار سے کون زیادہ قریب ہے''

کے مطابق ورثہ کے حقوق کے تعلق کی بناء پر خدمات اور منافع کی اُمید ہے کہ کبھی صورت اختیار کرے اور کبھی نہ کرے اور اگر اختیار کرے تو مساوات کے درجے میں مورث کے چھوڑے ہوئے اموال کبھی ملتے ہیں اور کبھی نہیں ملتے۔ البتہ نفع رسانی کا گمان ہر وقت ہے اور مسلمانوں کے، کفار کے مالوں کے ساتھ حقوق کے تعلق کی بنیاد یہ ہے کہ اُس سے وہ مخلوق کے اموال مسلمانوں کے لئے ہیں نہ کہ کفار کے لئے جیسا کہ تم نے خوب جان لیا ہے۔ چونکہ یہ تعلق اس تعلق کی بہ نسبت قوی ہے کیونکہ ان میں زمین وآسمان کا فرق ہے ان حقوق کی مراعات بھی ورثہ کے حقوق کی مراعات کی بہ نسبت کہ وصیت میں ظلم کی ممانعت کی وجہ سے اس کی شدت ظاہر ہے زیادہ قوی اور

زیادہ سخت ہوگی مگر کفار کے حقوق کا تعلق ان کی اپنی ازواج اور اموال کے ساتھ اتنا نہیں ہے جیسا کہ مسلمانوں کو مرتے وقت اپنے اموال کا ہوتا ہے۔

اور وہ بھی اس وقت جبکہ کافروں کی بیویاں ان کے ہاتھوں سے نکل گئی ہوں۔ کیونکہ نزع کی حالت میں ابھی قبضہ اپنے حال پر ہے۔ گو ہم جانتے ہیں کہ تھوڑی دیر کے بعد اُٹھ جائے گا اور پھر قابض یعنی مسلمان نزع کے وقت اپنے اسلام سے برگشتہ نہیں ہوا کہ اس کا اصلی استحقاق اور ملکیت کی اہلیت اس سے چلی جائے اور کافران تمام مجبوریوں اور درماندگیوں کے باوجود کہ بیویوں سے ان کے قبضے کے اُٹھ جانے سے ظاہر ہے اسی طرح کفر پر اصرار رکھتے ہیں۔ اس سبب سے اگر یہ کہا جائے تو زیبا ہے کہ ان کا کفر پہلے کی نسبت اس وقت زیادہ سخت ہو گیا۔ اور اس کے اصلی استحقاق اور ملک کی اہلیت سے میلوں دُور جا پڑے چونکہ کفار کے حقوق کا تعلق ان کی بیویوں کے ساتھ اس سے کم ہے جتنا کہ کسی کی جاں کنی کے وقت اس کے وارثوں کا حق تعلق اختیار کرتا ہے اور ورثہ کے حقوق کا تعلق کفار کے مال کے ساتھ مسلمانوں کے حقوق متعلق ہونے سے کم ہے۔ اس لئے لازمی طور پر جو مراعات کہ کفار کے بارے میں مذکورہ تعلق کی وجہ سے اور جو احتیاط کہ اس وجہ سے عمل میں لائے ہیں اسلام کے بارے میں تعلق معلوم کی بناء پر مراعات ﴿یعنی کفار کی مراعات مسلمانوں کی مراعات سے کم ہونی چاہئیں۔ مترجم﴾ سے کم ہونی چاہئے اور اگر کم نہ ہو تو زائد نہیں ہونی چاہئے۔

مقدمات تمام شد

چوں ایں مقدمات مذکورہ ممہد شدندمے گویم کہ:

کفار اگر باطاعت اسلام جزیہ برسر گرفتند قبض جزی اوشاں از قبض کلی کفار برآمدہ زیر قبض کلی اھل اسلام سرفرود آورد. پس ازانجا کہ ایں قدر انقیاد موجب نجات از صدمہ دنیوی می تواند شد برحاکم اسلام کہ بیک نہج خلیفۃ اللہ فی الارض می باشد چنانچۃ آیۃ:

"اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً (سورۃ البقرۃ، آیت ۳۰)

مصحح ایں خیال ست و واجب آمد که از جان و مال اوشاں تعرض نکنند و نه کردن دهد. چه موافق انبساط حکومت و خلافتش انقیاد بهم رسیده می باید که تا دست رس اونجات نیز بهر اوشاں مسلم دارند. و میدانی که حکومت ایں جهاں را تا ابدان رسانی است و بدیں سبب قوت تصرف ابدان و اموال اوشاں بهم رسیده تا بقلوب رسانی نیست. قلب اگر هست بدست مقلب القلوب است و ایں طرف مالی راوقایه جان قرارداده اند. چنانچه مداخلت آں در عبادت نیز همیں واسطه بود. پس اگر مال خود را وقایه جان گردانند و امان خواهد بامید آنکه شاید بمشاهده احوال اهل اسلام و استماع براهین اوشاں که بے قدری اختلاط صورت نه بندد رغبتی بجانب اسلام بدل اوشاں در آید. مال مناسب حال اوشاں بذمه اوشاں بنهند تا قوت غزات نیز فزاید و اگر بایں قدر اطاعت هم راضی نشوند بلکه همانساں قبض جزئی اوشاں زیر قبض کلی کفار باشد اموال اوشاں نه تنها حاکم اسلام را ربودن حلال است رعایا را نیز اجازت است بطور یکه توانند بربایند خواه بزور خواه بحیله. هاں اگر قبض کلی اهل اسلام مزاحم حال رعایا اهل اسلام بودے چنانچه در تعرض باموال اهل ذمه می باشد البته ممانعت بجا بودی. ورنه خود دانستی که جهاد و استخلاص اموال طیبه از قبض کفار بطور کفایه بذمه هر کس و ناکس از اهل اسلام است مگر تا وقتیکه زیر قبض کلی اهل اسلام قبض جزئ اهل اسلام نیاید یعنی در دارالحرب بود تآندم زیر قبض کلی که کفار باشد و دانستهٔ که قبض

جزئ اهل اسلام قابل اعتبار نبود. قابل اعتبار همان قبض کلی باشد.

غرض تاوقتیکه در دارالحرب است اندیشۂ استخلاص کفار آن اموال را از اهل اسلام باشد و قبض تام متحقق نشود بلکه بمنزله قبض غاصب بمعرض زوال بود "وکَانْ لَمْ یَکُنْ شمرده شود.

نظر برین تادمیکه از دارالحرب برون نشود، استخلاف متحقق نگردد تامالکش گویند و قابض و متصرف خوانند مگر همیں طور مال اهل اسلام که از ذمیان کفار باشند نیز بقبض کلی کفار بود و قبض جزئ اهل اسلام پرتوه همان قبض باشد نه بالاستقلال تامانع تاراج اهل اسلام شمرده شود. چون این قدر مانع دست اندازی غزات نیست چنانچه دانستی و این طرف لحوق عار که بوجه عروض حکم کفار ضروری است محرک و باعث هجرت و ترک تعلقات آندارو سرمایه نجات از صحبت و آثار صحبت آن اشرار امام ابو حنیفه رحمه الله باباحت استخلاص آن نیز قوی دادند. مگر بهرحال احراز که حقیقتش همان استخلاص از قبض کلی کفار است ضروری است.

باقی مانده کلام درین امر که احراز در صورت جهاد و سرقه و غصب و حیله و فریب اگر شرط کنند بظاهر بجا است که ازاں طرف اندیشه استخلاص است مگر در قمار و ربویٰ اگر مالی از اموال کفار پرست افتد این شرط کردن بجائے خود نیست. هاں اگر فقط زیر قبض کلی کفار بودن علت ممانعت، بودی این شرط بجائ خود بود تحقیق این سخن برسخنی دیگر موقوف است. اَوّل آنرا باید شنید.

کفار نزد حنفیه مخاطب بفروع نیستند. مگر مغیش این است که در صورت مسلمان گردیدن اوشان تدارک و تلافی مافات

ازوشاں نخواهند اگر فرض ترک کردند بقضایش تکلیف ندهند و اگر مرتکب معصیتی از معاصی خدا وندی شدند جرمانه مقرره برسرش نه نهند یا آنکه در آخرت بسزای ایں معاصی و ترک آں فرائض عذاب نه فرمایند .فقط اگر عذاب کنند برترک ایمان عذاب کنند نه آنکه درباره صحت و عدم صحت آں باعتبار تفرع آثار مقصوده دریں عالم هیچ کتابی و خطابی یا نهی و عتابی نیز ازاں طرف نرسیده. اگر همچو آیة :

"يَنقُضُونَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ م بَعْدِ يَقْطَعُوْنَ مَآ اَمَرَ اللّٰهُ بِهٖٓ اَنْ يُّوْصَلَ وَ يُفْسِدُوْنَ فِي الْاَرْضِ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْخٰسِرُوْنَ" (سورة البقرة، آیت ۲۷)

رابنگرند. بیقین دانند که ایں نیست و ایں هم کلام دور دراز است. میگویم معاملات باهمی که مباح وغیره مباں اند فقط باعتبار مؤمناں ایں دو قسم نیست . کفار نیز شریک ایں تقسیم اند. فرق اگر باشد هماں فرق ثواب و عقاب باشد. یا قدر قلیل بوجوه خاصه از یک دیگر متمیز باشند.

مقدمات ختم ہوئے

جب یہ مذکورہ مقدمات تمہید میں پیش ہو چکے تو میں کہتا ہوں کہ کفار نے اگر اسلام کی اطاعت میں جزیہ کو قبول کرلیا تو ان کا جزئی قبضہ کفار کے کلی قبضہ سے نکل کر مسلمانوں کے کلی قبضے میں آ گیا۔ پس جہاں سے کہ اس قدر اطاعت دنیاوی تکلیف سے نجات کا باعث ہو سکتی ہے۔ حاکم اسلام پر کہ ایک طریقے پر زمین میں خلیفۃ اللہ ہوتا ہے جیسا کہ آیت: ''میں ﴿سورۃ البقرۃ، پارہ نمبر ۱، رکوع نمبر ۴، آیت ۳۰۔ پوری آیت یہ ہے: ''وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ''۔مترجم﴾ زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں۔'' اس خیال کی تصحیح کرنے والا ہے تو (حاکم اسلام پر) واجب

ہو گیا کہ کفار کی جانوں اور مالوں سے چھیڑ نہ کرے اور نہ خلیفہ مسلمانوں کو چھیڑ چھاڑ کرنے دے۔ کیونکہ اس کی خلافت اور حکومت کی وسعت کے موافق اطاعت حاصل ہوگئی۔ اس لئے چاہئے کہ اپنی دسترس ﴿یعنی اپنی حدود مملکت میں۔ مترجم﴾ تک نجات بھی ان کے لئے مسلم رکھیں۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ اس جہان کی حکومت کو جسموں تک رسائی ہے اور اس سبب سے ان کے اموال اور ابدان میں تصرف کی قوت بہم پہنچتی ہے اور دِلوں تک رسائی نہیں ہے۔ دل اگر ہیں تو مقلب القلوب کے ہاتھ میں ہیں اور اس طرف مال کو جان کے بچاؤ کا سامان قرار دیا ہے۔

چنانچہ مال کا دخل عبادت ﴿یعنی جان بچے گی تو عبادت کرے گا اور جان بچے گی تو اموال کے ذریعے بچے گی اور پھر اسلام قبول کر کے عبادت کا موقع مل سکے گا۔ مترجم﴾ میں بھی اسی واسطے سے ہوتا ہے۔ پس اگر اپنے مال کو جان کا محافظ قرار دیں اور امان چاہیں تو اس اُمید میں کہ شاید مسلمانوں کے احوال کے مشاہدے سے اور ان کے دلائل سننے کے بعد کہ جو تھوڑے بہت ربط ضبط کے بغیر صورت اختیار نہیں کر سکتا کچھ رغبت اسلام کی طرف ان کے دل میں پیدا ہوگی اس وجہ سے ان کے حال کے مناسب کچھ مال ان کے ذمے رکھیں تا کہ غازیوں کی قوت بھی بڑھ جائے اور اگر اتنی طاعت پر بھی راضی نہ ہوں بلکہ اسی طرح ان کا جزئی قبضہ کفار کے مکمل قبضے کے تحت رہے تو اس صورت میں کفار کے اموال نہ صرف اسلام کے حاکم کو چھین لینے حلال ہیں بلکہ رعایا کو بھی اجازت ہے کہ جس طرح کر سکیں چھین لیں۔ خواہ طاقت سے خواہ تدبیر سے۔

ہاں اگر مسلمانوں کا کلی قبضہ مسلمانوں کی رعایا کے حال کے مزاحم ہوتا جیسا کہ ذمیوں کے اموال کے ساتھ چھیڑ چھاڑ میں ہوتا ہے تو البتہ ممانعت بجا ہوتی۔ ورنہ آپ خود جانتے ہیں کہ جہاد اور پاکیزہ مالوں کا کفار کے قبضے سے بطور کفایہ نکال لینا مسلمانوں میں ہر کس و ناکس کے ذمے ہے مگر جب تک کہ مسلمانوں کے مکمل قبضے کے ماتحت، مسلمانوں کا جزئی قبضہ نہیں آتا ہے یعنی مسلمان دار الحرب میں ہی رہتا ہے

تو اس وقت تک کفار کے کلی قبضے کے نیچے ہی رہے گا اور تمہیں معلوم ہے کہ جزئی قبضہ حرکت و سکون میں قبض کلی کے تابع ہوتا ہے۔اس وجہ سے مسلمانوں کا جزئی قبضہ قابل اعتبار نہ ہوگا۔اعتبار کے قابل وہی کلی قبضہ ہوگا۔

غرض جب تک کہ مسلمان دارالحرب میں ہے کفار کی طرف سے ان اموال کا مسلمانوں سے چھین لینا ممکن ہے اور مکمل قبضہ متحقق نہیں ہوگا۔بلکہ غصب کر لینے والے کی طرح زوال کی جگہ میں ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ گویا تھا ہی نہیں۔نظر بریں جب تک کہ دارالحرب سے باہر نہیں ہوگا خلاصی متحقق نہ ہوگی تا آنکہ اس کو مالک کہیں اور قابض اور تصرف کرنے والا کہہ سکیں۔مگر اسی طرح سے ان مسلمانوں کا مال بھی جو کہ کفار ﴿یعنی دارالحرب میں مسلمان کفار کے ماتحت ہیں اور ان کو حکومت کفار نے امان دے رکھی ہے۔ان مسلمانوں کے اموال پر کفار کا کل قبضہ ہوگا۔اگرچہ مسلمانوں کا جزئی قبضہ متصور ہوگا۔مترجم﴾ کے ذمی ہیں۔کفار کے کلی قبضے میں ہوگا اور مسلمانوں کا جزئی قبضہ اسی قبضے کا عکس ہوگا نہ کہ مستقل قبضہ، تا آنکہ مسلمانوں کے لوٹنے کے لئے مانع قرار دیا جائے جب اتنا قبضہ غازیوں کی دست اندازی کے لئے مانع نہیں ہے جیسا کہ آپ نے جان لیا اور اس طرف کفار کے حکم کے عارض ہونے کی وجہ سے بے عزتی کا لاحق ہونا جو ضروری ہے جو ہجرت اور ان سے تعلقات کے قطع کر دینے کا باعث اور محرک ہے ان شریر کافروں کی صحبت اور ان کی صحبت کے آثار سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس مال کی خلاصی کے مباح ہونے کا فتویٰ دیا۔مگر بہر حال بچاؤ کہ اس کی حقیقت وہی کفار کے مکمل قبضے سے خلاصی ہے ضروری ہے۔

باقی رہا کلام اس اَمر میں کہ جہاد، چوری، غصب اور حیلۂ وفریب کی صورت میں احراز اگر شرط کریں تو بظاہر درست ہے کہ اس طرف سے استخلاص کا اندیشہ ہے لیکن جوئے اور سود میں اگر کفار کے مالوں میں سے کوئی مال ہاتھ لگ جائے تو یہ شرط کرنا اپنی جگہ ٹھیک نہیں۔ہاں اگر کفار کے کلی طور پر قبضے میں ہونا ممانعت کی علت ہوتی تو یہ شرط بجائے خود

درست تھی۔ اس بات کی تحقیق دوسری بات پر موقوف ہے پہلے اس کو سننا چاہئے۔

کفار حنفیہ کے نزدیک فروع کے مخاطب نہیں ہیں مگر اس بات کا مطلب یہ ہے کہ کفار کے مسلمان ہو جانے کی صورت میں مافات کی تلافی اور تدارک ان سے نہیں طلب کریں گے اگر کفار نے پہلے فرض ترک کیا تو اس کی قضا کرنے کی تکلیف نہ دیں گے اور اگر وہ اللہ کی نافرمانیوں میں سے کسی گناہ کے مرتکب ہوئے تو مقررہ جرمانہ اس کے سر پر نہ رکھیں گے یا یہ کہ آخرت میں ان گناہوں کی سزا اور ان فرائض کے ترک پر عذاب نہ دیں گے۔ فقط اگر عذاب دیں گے تو ایمان کے ترک کرنے پر سزا دیں گے نہ یہ کہ اس عالم میں آثار مقصودہ کے متفرع ہونے کے اعتبار سے اس کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کوئی کتاب اور خطاب یا نہی اور عتاب بھی اس طرف سے نہیں پہنچا ہے۔ اگر آیت ذیل: "وہ ﴿سورۃ البقرۃ، رکوع نمبر۲، آیت ۲۷۔ مترجم﴾ اللہ کے عہد کو اس کے کرنے کے بعد توڑتے ہیں اور جس چیز کے ملانے کا اللہ نے حکم دیا ہے اس کو کاٹتے ہیں اور زمین میں فساد کرتے ہیں وہ لوگ خسارہ پانے والے ہیں۔" کو دیکھیں تو یقین سے جان لیں گے کہ یہ بات نہیں ہے اور یہ بھی دُور دراز کا کلام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ باہمی معاملات جو کہ مباح اور غیر مباح ہیں فقط مؤمنوں کے اعتبار کے مطابق بھی دو قسم کے نہیں ہیں کفار بھی اس تقسیم میں شریک ہیں فرق اگر ہوگا وہی ثواب اور عذاب کا فرق ہوگا یا خاص وجوہ کی وجہ سے ایک دوسرے سے تھوڑا ہی فرق رکھتے ہوں گے۔

تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال این است که معاملات منهیه که مفیدمِلک نبوند بدوقسم است. (۱) یکی آنکه وجه ممانعت در صلب معامله بود (۲) دوم آنکه وجه ممانعت از خصوصیت بایع و مشتری خیزد جائیکه علت ممانعت اَوّل است آن معامله مفید ملک نبود نه در حق اهل اسلام و نه درحق کفار و جائیکه وجه ممانعت متعلق به

معامله نیست بلکه تعلق بارباب معامله داشته باشد آنجا ممکن است که یک معامله درحق اهل اسلام مفید ملک نباشد و درستی کفار مفید ملک بود. مثلاً اگر اشتراء خمر و خنزیر اگر مفید ملک در حق اهل اسلام نیست وجهش این نیست که این معامله علی الاطلاق مفید ملک نتوان شد. فی، وجهش این است که خمر و خنزیر درحق اهل اسلام مال نیست. چه مال آنست که منافع دربرداشته باشد و این جا در حق اهل اسلام احتمال نفع مفقود است . چه معنی تحقق منافع این ست که منافع از مضار زیاده باشند. و همچنین معنی تحقق مضار غلبه مضار است بر منافع. چه در موجودات چیزی نیست که بجمیع الوجوه نافع بود یا بجمیع الوجوه مضر. اگر چیزی درحق کسی نافع است در حق دیگری مضر. بلکه اگر در حق احدی در چیزی منفعتی ودیعت نهاده اند در حق همان کس مضرت او نیز بوجه دیگر درومی باشد. نه می بینی که هواء در حق بنی آدم و حیوانات صحرائی چه قدر نافع است و در حق جانوران دریائی چه قدر مضر. و آب درحق جانوران دریائی چه قدر مفید است و درحق جانوران صحرائی چه قدر مضر و بازدر آب و هواء بوجه دیگر چه قدر منافع در حق آن که مضر است مشاهده میکنم مدار زندگانی جانوران صحرائی بر هوا است و مدارزندگانی جانوران دریائی برآب. مگر بازهم جانوران صحرائی را آب بهر رشیدن وغیره ضرور است و جانوران دریائی را همین سان هوا بغرض چند مطلوب . چون معنی نافع و مضر بودن چیزی این است که منافع او از مضار یا مضار او از منافع زیاده باشند نه آنکه تنها منافع باشند که

این کار کار وجود مطلق ووجود صرف است ونه آنکه تنها مضاربوند که این صفت صفت عدم بحت است.

از ممکن خاص این توقع بے جا است که این جا ترکیب از وجود و عدم هر دو است چنانکه مرکب بودن ممکنه خاصه از دو قضیتین مختلفین بالایجاب والسلب نیز اشاره بآں میکند. هر که میداند خود میداندو آنکه نمی داند گوند اند که مارا نیز دریں بحث زیاده کنج و کاؤ مدنظر نیست. غرض ما بهر طور حاصل است اگر بعض اشیاء نافع محض یا مضر بحت باشند ماراچه زیاں. کلام مادراں اشیاء است که جهتی نافع اند و از جهتی مضر مثل خمر و خنزیر. چنانچه درباره ترکیب خمر از منفعت و مضرت نص قاطع.

"فِيهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ اِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا"(البقرۃ،آیت ۲۱۹)

نیز شاهد داریم. و هرکه از منافع مضار خمر آگاهی شد منافع و مضار خنزیر و ترکیب آں ازاں و دخول آنها دراں خود پی خواهد برد. و دریں چنیں اشیاء مدار نافع و مضربودن بر هماں غلبه خواهد بود و بجا خواهد بود . که در صورت تعارض بقدر مساوی تساقط لازم است هرچه باقی خواهد بود هماں قدر قابل اعتبار باشد که ساقط "كَاَنْ لَمْ يَكُنْ " است مگر ایں مضر بودن ایں چنیں اشیاء اگرچه باعتبار ایں عالم نیز باشد مگر چنداں جلی نیست که هر کس وناکس به پندارد. آری باعتبار آخرت جلی و بدیهی است.

تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ منع کئے گئے معاملات جو ملک کو مفید نہ ہوں دو قسم کے ہیں۔(۱) ایک یہ کہ ممانعت کی وجہ معاملہ کے اندر ہی ہو۔

(۲) دوسرے یہ کہ ممانعت کی وجہ بائع اور مشتری کی خصوصیت کی وجہ سے پیدا ہو جس جگہ ممانعت کی علت پہلی ہے تو وہ معاملہ ملکیت کے لئے مفید نہیں ہوتا نہ تو مسلمانوں کے حق میں اور نہ کفار کے حق میں۔ اور جس جگہ ممانعت کی وجہ سے معاملے سے متعلق نہیں بلکہ معاملہ والوں سے تعلق رکھتی ہو وہاں ممکن ہے کہ ایک معاملہ اہل اسلام کے حق میں ملکیت کے لئے مفید نہ ہو اور کفار کے حق میں ملکیت کو مفید ہو۔ مثلاً اگر شراب اور خنزیر کی خریداری مسلمانوں کے حق میں ملکیت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یہ معاملہ مطلق طور پر ملکیت میں دے دینے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ نہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ شراب اور خنزیر مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے کیونکہ وہ مال ہوتا ہے کہ اپنے اندر منافع رکھتا ہو اور یہاں پر مسلمانوں کے حق میں نفع کا احتمال مفقود ہے۔ کیونکہ منافع کے وجود میں آنے کا مطلب یہ ہے کہ منافع نقصانات سے زیادہ ہوں اور اسی طرح نقصانات کے واقع ہونے کا مطلب منافع پر نقصانات کا غلبہ ہونا ہے کیونکہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے کہ تمام وجوہ سے نفع بخش ہو یا تمام وجوہ سے ضرر رسا۔ اگر ایک چیز کسی کے حق میں کسی چیز میں کوئی نفع ودیعت رکھا ہے تو اس شخص کے حق میں اس کی مضرت بھی دوسری وجہ سے ہوتی ہے۔

دیکھتے نہیں کہ ہوا بنی آدم اور صحرائی جانوروں کے لئے کس قدر نفع بخش ہے اور دریائی جانوروں کے لئے کس قدر مضر اور پانی دریائی جانوروں کے لئے کس قدر مفید ہے اور صحرائی جانوروں کے لئے کس قدر مضر۔ اور پھر آب و ہوا میں اس کے لئے کہ مضر ہے کسی دوسری وجہ سے کتنے منافع ہیں جو ہم دیکھتے ہیں۔

صحرائی جانوروں کی زندگی کا دارومدار پانی پر ہے۔ مگر پھر بھی صحرائی جانوروں کے لئے پینے وغیرہ کے لئے پانی ضروری ہے اور دریائی جانوروں کے لئے اسی طرح ہوا چند اغراض کے لئے درکار ہے جب کسی چیز کے نافع اور ضرر رساں ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے منافع، نقصانات سے یا اس کے نقصانات منافع سے زیادہ نہ ہوں نہ یہ

کہ صرف منافع ہوں۔ کیونکہ یہ کام صرف خداوند تعالیٰ کا ہے کہ اس کی ذات میں منافع ہی ہوتے ہیں اور نہ یہ کہ وہ صرف ضرررساں ہی ہوں کیونکہ یہ صفت عدم مجرد کی صفت سے ممکن خاص ہے یہ اُمید غلط ہے کیونکہ یہاں وجود اور عدم دونوں سے ترکیب ہے جیسا کہ قضیہ ممکنہ ﴿قضیہ ممکنہ خاصہ اور ممکنہ عامہ کی تعریفیں اور مثالیں پہلے کسی مکتوب میں تحریر کی جا چکی ہیں۔ وہاں ملاحظہ فرمائیں۔ مترجم﴾ خاصہ کا ایجاب اور سلب کے دو مختلف قضیوں سے مرکب ہونا بھی اس کی طرف اشارہ کرتا ہے جو شخص کہ جانتا ہے خود جانتا ہے اور جو نہیں جانتا ہے گو نہ جانے کہ ہمیں بھی اس بحث میں زیادہ بال کی کھال نکالنی مدنظر نہیں ہے ہماری غرض ہر طریقے سے حاصل ہے اگر بعض چیزیں محض نفع بخش یا خالص ضرررساں ہوں تو ہمارا کیا بگڑتا ہے ہمارا کلام ان چیزوں میں سے جو ایک حیثیت سے نفع بخش اور ایک حیثیت سے نقصان دہ مثلاً شراب اور خنزیر۔ چنانچہ شراب کے نفع اور مضرت سے ترکیب پانے کے متعلق یقینی حکم۔

''ان دونوں ﴿''وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ اِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا''(سورۃ البقرۃ، آیت ۲۱۹، رکوع نمبر ۲۷) مترجم﴾ میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے منافع بھی ہیں اور ان دونوں کا گناہ نفع سے زیادہ بڑا ہے۔''

بھی ہمارے پاس گواہ ہے اور جو شخص شراب کے منافع اور نقصانات سے آگاہ ہو گیا تو خنزیر کے نقصانات اور منافع اور دونوں سے مرکب ہونے اور ان کا اس میں داخل ہونا خود جان لے گا اور ان جیسی چیزوں میں نافع اور مضر ہونے کا دارومدار اسی غلبے پر ہوگا اور بجا ہوگا کہ تعارض کی صورت میں قدر مساوی کا ساقط ہونا لازم ہے جو باقی رہے گا اسی قدر قابل اعتبار ہوگا۔ کیونکہ ساقط معدوم کے برابر ہے۔ مگر ان جیسی اشیاء کا یہ مضر ہونا اگرچہ اس دنیا کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے مگر زیادہ نمایاں نہیں ہے کہ ہر کس و ناکس سمجھ لے۔ ہاں آخرت کے اعتبار سے واضح اور ظاہر ہے۔

فسادات خمر خنزیر

از خمر قوت علمیه شارب فاسد شود چنانچه زوال عقل در حالت سکر خود این دعویٰ است . و از خوردن گوشت خنزیر خللی بین در قوت عملیه رودهد. رغبت نجاسات و تنجس روحانی ازد زاید. بے غیرتی در مکثرین این غذاء خبیث روز بروز فزاید چنانچه از تجربه عیاں است. و تاثیرات اغذیه از گرمی و سردے دلیل آن . چه کثرت گوشت جانوری رفته رفته مزاج بدن را چناں قریب مزاج گوشت آں جانور گرداند که استعمال حاره مثلاً بارد مزاجان را در زمان در از حارمزاج گرداند. و میدانی که بهر هر مزاجی اخلاق جداگانه مناسب باشند و ازیں جا است هر کرا بصورت سگ می بینیم مے دانیم که در طبیعتش حمله برهرکس و ناکس دعو عو کردن نهاده اند.

غرض باطلاع کیفیت جسم به کیفیت روح پی می بریم . پس چه عجب که بکثرت استعمال خنزیر بے حیائی زاید و بے غیرتی فزاید. چه خنزیر از دیگران وصف ممتاز است. هر خنزیریکه خواهد بمادۂ دیگری هرچه خواهد بکند. امارگ غیرت آں نجوشد. آری جانوری (راسواء) این ناپاک نه بینی که بایں قدر بے حیائی امتیازیافته باشد وایں هم مے دانی که حیاء شعبۂ عظیمه از ایمان است که از افعال قلوب و اعمال دل است.

بالجمله از خمر خللی نمایاں در عقلی را می یابد وازخنزیر رخنۂ عظیم در قوت عملیه و اراده می افتد و میدانی که سامان آخرت همیں علم و عمل است و بس. هر کر اعلم صحیح و عمل صالح عنایت فرموده اند گویا دستاویزی بهر دعوی حق خود در

نعماء آخرت داده اند واین چار گروه ممدوح خدا انبیاء علیهم السلام و صدیقان کرام و شهداء ذوی الاحترام و صالحان نیک انجام اگر این اشرف یافته اند طفیل همیں علم و عمل است. انبیاء علیهم السلام و صدیقاں اگرچه در عمل هم کم نباشند اما گوئی سبقت در علم ربوده اندو شهداء و صالحان اگرچه خالے از علم نبوند اما درباره اعمال جانباز یها نموده اند.

الغرض مدار کار آخرت اُسلوبی این دو قوت است اگر چیزی مفسد مزاج این دو قوت است آنرا درباره آخرت مضر باید فهمید پس اهل اسلام که مطمح نظر اوشاں آخرت بود نه دنیا بایں دو چیز اعنی خمر و خنزیراگر منتفع شوند چه منتفع شوند که غرض اصلی از دست میرود بناء اً علیا گر گویند که خمر خنزیر در حق اهل اسلام مال نیست و در حق کفار مال است چناں باشد که گویند که فلاں دوا درحق آں کس مفید است در حق این کس مضر.

بالجمله این امتناع اشتراء خمر و خنزیر در حق اهل اسلام و اباحت آں درحق کفار که از بعض احکام هویدا است مبنی بر این است که عرض کرده شد مگر جمله معاملات را برین اشیاء قیاس نباید فرمودکه در بعض معاملات بناء ممانعت برقبح ذاتی معامله است آنجا خصوصیت ارباب معامله نیست مثل ربوا و قمار و غصب و سرقه که در حق اهل اسلام وهم کفار یکساں در افاده آثار این عالم برابر اند.

شراب وخنزیر کے فسادات

شراب سے پینے والے کی علمی (جاننے کی) قوت خراب ہو جاتی ہے چنانچہ نشے کی حالت میں عقل کا زائل ہو جانا اس دعوے پر خود گواہ ہے۔اور خنزیر کا گوشت کھانے

سے واضح خلل قوت عملیہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ ظاہری نجاستوں اور اخلاقی ناپاکیوں کی طرح اس سے رغبت بڑھتی ہے اس خبیث غذا کو بکثرت کھانے والے لوگوں میں بے غیرتی دن بدن بڑھتی ہے جیسا کہ تجربے سے ظاہر ہے اور گرم و سرد غذاؤں کی تاثیریں اس کی دلیل ہیں۔ کیونکہ کسی جانور کے گوشت کی کثرت رفتہ رفتہ جسم کے مزاج کو اس جانور کے گوشت کے قریب بنا دیتا ہے جیسا کہ مثال کے طور پر گرم غذاؤں کا استعمال ٹھنڈے مزاج کے لوگوں کو عرصہ دراز میں گرم مزاج بنا دیتا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ ہر مزاج کے لئے جدا جدا اخلاق مناسب ہوتے ہیں اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ جس کسی کو کتے کی شکل میں دیکھتے ہیں تو ہم جانتے ہیں کہ اس طبیعت میں ہر کس و ناکس پر حملہ کرنا اور بھونکنا قدرت نے رکھا ہے۔

غرض جسم کی کیفیت سے باخبر ہونے کے ذریعے رُوح کی کیفیت کا پتہ چلا لیتے ہیں۔ پس کیا عجب ہے کہ خنزیر کے بکثرت کھانے سے بے حیائی پیدا ہو اور بے غیرتی کی زیادتی ہو کیونکہ خنزیر دوسرے جانوروں سے اس صفت میں جدا ہے جو خنزیر کہ چاہتا ہے دوسرے کی مادیں پر سے جو چاہے کرلے لیکن اس کی غیرت کی رگ نہیں پھڑکتی۔ ہاں کسی اور جانور کو اس کے ماسوا ناپاک نہ دیکھو گے کہ اس قدر بے حیائی میں ممتاز ہو۔ اور یہ بھی آپ جانتے ہیں کہ حیاء ایمان کا ایک بڑا شعبہ ہے جو کہ دِلوں کے افعال اور قلب کے اعمال میں سے ہے۔

الحاصل شراب سے عقل میں نمایاں خلل راہ پاتا ہے اور خنزیر کے کھانے سے قوتِ عملیہ اور قوتِ ارادیہ میں بڑا رخنہ پڑتا ہے اور آپ کو پتہ ہے کہ آخرت کا سامان یہی علم وعمل ہی تو ہے۔ جس کسی کو صحیح علم اور صالح عمل اللہ نے عنایت فرمایا ہے۔ گویا اپنے حق کے لئے آخرت کی نعمتوں کی ایک دستاویز دے دی ہے اور یہ چار گروہ جن کی اللہ نے تعریف کی ہے۔ انبیاء علیہم السلام صدیقین کرام، شہداء ذوی الاحترام اور صالحین نیک انجام نے اگر یہ فضیلتحاصل کی ہے تو اسی علم وعمل کے طفیل میں پائی ہے۔ انبیاء علیہم

السلام اور صدیقین اگر چہ عمل میں بھی کم نہیں ہوتے لیکن علم میں سب سے آگے ہوتے ہیں اور شہداء اور صالحین اگرچہ علم سے خالی نہیں ہوتے لیکن اعمال کے بارے میں انہوں نے بڑی قربانیاں دی ہوتی ہیں۔

الغرض آخرت کے کام کا دارومداران دو علمی اور عملی قوتوں پر ہے۔ اگر کوئی چیز ان دو قوتوں کے مزاج کو بگاڑتی ہے تو اس کو آخرت کے بارے میں مضر سمجھنا چاہئے پس مسلمان جن کا نقطۂ نظر آخرت ہوتی ہے نہ کہ دنیا ان دو چیزوں یعنی شراب اور خنزیر سے نفع اُٹھائیں گے تو کیا نفع اُٹھائیں گے جبکہ اصلی غرض ہی ہاتھ سے نکلی جاتی ہے اس بناء پر اگر شراب اور خنزیر مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے اور کفار کے حق میں مال ہے تو یہ ایسا ہی ہوگا کہ کہیں کہ فلاں دوا اس شخص کے حق میں مفید اور اس کے حق میں مضر ہے۔

الحاصل اس شراب اور خنزیر کی خریداری مسلمانوں کے حق میں ناجائز اور کفار کے لئے مباح ہے جیسا کہ بعض احکام سے واضح ہے اسی اُصول پر مبنی ہے جو عرض کئے گئے لیکن تمام معاملات کو انہی اشیاء پر قیاس نہ کرنا چاہئے ۔ کیونکہ بعض معاملات میں ممانعت کی وجہ معاملے کی ذاتی برائی کی وجہ سے ہے۔ وہاں معاملہ کرنے والوں کی خصوصیت نہیں ہے جیسے سود اور جُواء۔ غصب اور چوری کہ مسلمانوں اور کفار دونوں کے لئے اس دنیا کے آثار کے نتیجے میں برابر ہے۔

اثر بیع صحیح و بیع غیر صحیح

اثر اَوّل اینکہ بیع صحیح چناں کہ در حق جملہ بنی آدم مفید ملک است ربٰو و قمار و غصب و سرقہ در حق کسی مفید ملک نیست اگر ہست بوجہ ظلم است کہ باختلاط آں ملک مستفاد چناں منجملہ ظلم وجور گردد کہ آب طاہر اختلاط نجس متنجس مے گردد و بھر حال مفید ملک باشد یا نباشد بوجہ آنکہ ایں اسباب از اقسام ظلم گردیدہ اندرد مال مستفاد واجب

است و ازیں جادانسته باشی وقتیکه ملک مختلط بالظلم را همچو آبیکه باختلاط نجس اورا نجس گویند ظلم گفتیم. ملکیکه نه ایں چنیں باشد ملک انصاف باشد.

اکنوں مے گویم که مال مستفاد اگربهمه وجوه غیر مملوک باشد آنرا ظلم خالص باید پنداشت و اگر مختلط است ظلم مخلوط که بعد تحلیل چناں که از آب مذکور نجاست خالص جدا شود ایں جا ظلم خالص برآید. غرض انجام ظلم خالص و ظلم مخلوط واحد است. استحقاق ملک مظلوم ساقط نمی شود. چوں کلام مادر قمار و ربٰواست فقط ازیں دو بحث باید کرد.

صحیح بیع اور غیر صحیح بیع کا اثر

پہلا اثر یہ ہے کہ صحیح بیع جیسا کہ تمام بنی آدم کے حق میں ملکیت کی صلاحیت رکھتی ہے سود، جواء، غصب اور چوری بھی کسی کے حق میں ملکیت کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اگر ہے تو ظلم کی وجہ سے ہے کہ اس کے مل جانے سے فائدہ حاصل کی گئی ملکیت ظلم وجور کی وجہ سے ایسی خراب ہو جاتی ہے۔

جیسا کہ پاک پانی ناپاک پانی کے ملنے سے ناپاک ہو جاتا ہے اور بہر حال مفید ملک ہو یا نہ ہو مگر اس وجہ سے کہ یہ اسباب ظلم کی قسموں میں سے ہو گئے ہیں مال مستفاد کا رد کر دینا واجب ہے اور یہیں سے آپ نے جان لیا ہو گا جبکہ ہم نے ظلم کے ساتھ ملی ہوئی ملکیت کو اس پانی کی طرح جس میں نجس پانی مل گیا ہو ناپاک کہتے ہیں ہم نے ظلم کیا ہے جو ملک اس طرح کی نہ ہو انصاف کی ملک ہو گی۔

اب میں کہتا ہوں کہ مال مستفاد اگر تمام وجوہ سے مملوک نہ ہو اس کو خالص ظلم خیال کرنا چاہئے اور اگر ملی جلی ہے تو ظلم بھی ملا جلا ہو گا کہ تحلیل کرنے کے بعد جیسا کہ مذکورہ پانی سے خالص نجاست جدا ہو جاتی ہے تو اس جگہ بھی خالص ظلم نکل جائے گا۔ غرضیکہ خالص ظلم اور

مخلوط ظلم دونوں کا انجام ایک ہے مظلوم کی ملکیت کا حق ساقط نہیں ہوتا ہے چونکہ ہمارا کلام جوئے اور سود کے متعلق ہے اس لئے صرف انہی دو سے بحث کرنی چاہیے۔

کلام در قمار و ربٰوا

چنانکه آب را بهر سیرابی و آتش را بهر سوختن آفریده اند بهر تبدل ملک نیز از مالکی به مالکی بعض معاملات را تجویز فرموده اند بناء آن همه بران امت که عدل و اتفاق ملحوظ ماند چون در قمار و ربٰو کامیابی سود خواران و قمار بازان بی عوض باشد لا جرم مال دیگران بے وجه ظلما خورده باشند و مے دانی که قبیح ظلم و نزاع بدیهی است.

جوئے اور سود میں گفتگو

جیسا کہ پانی کو سیراب کرنے کے لئے اور آگ کو جلانے کے لئے پیدا کیا ہے ایسے ہی ملک کی تبدیلی کے لئے بھی ایک مالک سے دوسرے مالک کی طرف بعض معاملات کو جائز قرار دیا ہے۔ ان سب تبدیلیوں کی بنیاد اس پر ہے کہ انصاف اور اتفاق ملحوظ رہے چونکہ جوئے اور سود میں سود خواروں اور جواریوں کی کامیابی عوض کے بغیر ہوتی ہے اس لئے یقیناً وہ لوگ دوسروں کا مال بلا وجہ ظلماً کھاتے ہیں اور آپ جانتے ہیں کہ ظلم اور جھگڑے کی برائی بلا دلیل واضح ہے۔

وجہ قبح ظلم و نزاع

ووجهش همیں است که ظلم در قبح خود محتاج واسطه دیگر نیست. از دیگر مضامین کسب قبح نکرده تا خفائ درو باشد و همیں است معنی قبح ذاتی نظر بریں عقد ربا و قمار در ربا و حاصل قمار باهر که باشد و ازهر که باشد مفید ملک نبود.

ظلم اور نزاع کی برائی کی وجہ

اور اس کی وجہ یہی ہے کہ ظلم اپنی برائی میں دوسرے واسطے کا محتاج نہیں ہے ظلم نے دوسرے مضامین (اُمور) سے برائی حاصل نہیں کی ہے کہ اس میں کوئی ڈھکی چھپی بات ہو اور یہی ذاتی برائی کا مطلب ہے (کہ اس کے اندر خود برائی ہو) اس اصل کے مطابق سود اور جوئے کا معاملہ سود میں اور قمار کی آمدنی میں جس شخص کے ساتھ ہو اور جس شخص سے ہو ملک کے لئے مفید نہیں۔

دو خلجان باعث تردّد

ایں جا رسیدہ عجبی نیست کہ دو خلجان باعث تردد در تسلیم ایں قول شوند......اَوّل اینکہ دعویٰ بی دلیل مسموع نتواں شد. خوبی عدل و انصاف بدیھی است. اما ایں از کجا ضروری التسلیم شد کہ بناء معاملات بر عدل و اتفاق باشد. اگر گویند عدل و اتفاق بجاۓ خود ضروری است اما ھمچو صوم و صلٰوۃ بناء معاملات نیز براں نیست .جوابش چیست...... دوم ایں کہ فقیھان پیشیں عقد ربا را ھمچو عقود فاسدہ بعد قبض مفید ملک پنداشتہ اند. اگرچہ آں ملک را ملک خبیث داشتہ باشند. اندریں صورت تصریح بایں معنی کہ عقد ربا وقمار مفید ملک نیست و آنھم چناں عام کہ نہ تخصیص مؤمن است نہ تخصیص کافر . چگونہ بدل نشیند . لھٰذا ضرور افتاد کہ دریں بارہ نیز قلم سودہ شود.

تردد کے باعث دو خلجان

اس مقام پر پہنچ کر تعجب نہیں ہے کہ دو خلجان اس قول کے تسلیم کرنے میں تردد کا باعث ہو جائیں۔.....اوّل یہ کہ کوئی دعویٰ دلیل کے بغیر نہیں سنا جا سکتا اور یہ کہ عدل و

انصاف کی اچھائی واضح ہے لیکن یہ کہاں سے تسلیم کرنا ضروری ہو گیا کہ معاملات کی بنیاد عدل اور اتفاق پر ہوتی ہے۔ اگر لوگ کہیں کہ عدل و اتفاق اپنی جگہ ضروری ہے لیکن روزہ اور نماز کی طرح معاملات کی بنیاد بھی ان پر نہیں ہے۔ اس کا کیا جواب ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ پہلے فقہاء نے ربا کے معاملے کو فاسد معاملات کی طرح قبضے کے بعد ملکیت کے مفید خیال کیا ہے۔ اگرچہ اس ملکیت کو ناپاک ملکیت قرار دیا ہو اس صورت میں اس معنی کی وضاحت کہ ربا اور جوئے کا عقد ملکیت کے لئے مفید نہیں ہے اور وہ بھی ایسا عام کہ نہ اس میں مؤمن کی تخصیص ہے نہ کافر کی۔ کس طرح دل میں بیٹھ جائے۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ اس بارے میں بھی قلم فرسائی کی جائے۔

مقدمات چند در باب کہ عقد ربٰو و قمار مفید ملک نیست

اوّل بطور تمهید مقدمه چند گذارش مے کنم بغور باید شنید.

(۱) مرکب رااز اجزاء خود ناگزیر است و اضافت را از اطراف خود و عرض را از موصوف بالذات و موصوف بالعرض علاوه بریں گاهی عروض را بضرورت ایصال وصف از موصوف بالذات تا موصوف بالعرض ضرورت محرکات و آلات می افتدو همچنیں گاهی بغرض قبول اثر ضرورت رفع موانع از وصول اثر و قبول آں مے افتد. جمله توقفات ازیں اقسام ان شاء الله خارج نخواهند بود. و آنکه علت غائی را خارج ازیں دانسته باشی از مغلطه نظر باشد ورنه اگر بغور بینی علت غائی اگر علت است باعتبار وجود ذهنی است. نه باعتبار وجود خارجی که آں خود موقوف بروجود معلول معلوم است نه برعکس تا معنی علیت متحقق شود و خود مے دانی که علم از اقسام محرکات است نه غیر. نظر بریں اعتراف بایں امر ضروری است که عقد را ضرورت عاقدین است و انعقاد را

ضرورت منعقدین. چه این هر دو مضمون اضافی اندو آن دو اطراف آنها پس اگر یکے هم ازیں اطراف مفقود شود عقد و انعقاد متحقق نگردد. مگر مفقود بودن اطراف گاهی در معرض تسلیم نباشد که نظر غلط کار گاهی بغلط افگند و معدوم موجود بنماید.

چند مقدمات کہ ربا اور جوئے کا معاملہ ملک کیلئے مفید نہیں

اوّل تمہید کے طور پر چند مقدمات گذارش کرتا ہوں بغور سے سنیے:

(۱) مرکب ﴿علم نحو میں مرکب دو لفظوں یا زیادہ کا مجموعہ ہوتا ہے۔ مثلاً مرکب توصیفی، موصوف اور صفت سے مل کر بنتا ہے۔ جیسے ''زن خوبرو'' یا مرکب اضافی مضاف اور مضاف الیہ کا مجموعہ ہوتا ہے جیسے تاج شاہ۔ لہٰذا مرکب کے لئے اجزاء کا ہونا لازمی ہے۔ اجزاء کے بغیر مرکب کہلانا ناممکن ہے۔ مترجم﴾ کے لئے اپنے اجزاء کا ہونا ضروری ہے۔ اور اضافت ﴿اضافت کے لئے مضاف اور مضاف الیہ کا لازم ہونا ضروری ہے کیونکہ اضافت تو مضاف الیہ کے ساتھ تعلق کی نشانی ہے۔ مترجم﴾ کے لئے اپنے اطراف یعنی مضاف اور مضاف الیہ کا ہونا اور عرض ﴿جو چیز اپنے وجود میں کسی چیز کی محتاج ہو وہ عرضی کہلاتی ہے جیسے دیوار پر سفیدی عرضی ہے جو موصوف بالذات یعنی دیوار پر عارض ہوئی ہے۔ اگر دیوار جو اپنی ذات سے قائم ہے جس کو موصوف بالذات کہنا چاہئے نہ ہو تو سفیدی کا وجود نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا سفیدی کا دیوار پر ظہور عرض ہے۔ مترجم﴾ کے لئے موصوف بالذات ﴿موصوف بالذات جو ذاتی طور پر وصف رکھتا ہو اور اپنے وصف میں دوسرے کا محتاج نہ ہو جیسے سورج کا نور ذاتی ہے کسی اور سے حاصل نہیں کیا گیا ہے لیکن چاند کا نور عرضی ہے جو سورج سے لیا گیا ہے، لہٰذا سورج موصوف بالذات اور چاند موصوف بالعرض ہیں۔ مترجم﴾ اور موصوف بالعرض کا ہونا ضروری ہے مزید برآں کبھی عروض کو موصوف بالذات سے موصوف بالعرض تک وصف کے پہنچانے کی ضرورت کی وجہ سے محرکات اور آلات کی ضرورت پڑتی ہے اور اسی طرح کبھی اثر کے قبول کرنے کے لئے اثر کے وصول اور اس کے قبول کرنے سے موانع کو ہٹانے کی

ضرورت ہوتی ہے تو اس قسم کے تمام توقفات ﴿توقفات جس کا ترجمہ ہم نے ضروریات کیا ہے ان اُمور کو کہتے ہیں جن کا سمجھنا ایک دوسرے پر موقوف ہو۔ مترجم﴾ (ضروریات) اِن شاء اللہ اس مقدمے سے باہر نہیں جائیں گے اور یہ بات کہ علت ﴿کسی چیز کی علت غائی وہ ہوتی ہے جس کے لئے وہ چیز بنائی جاتی ہے۔ مثلاً کرسی کی علت غائی اس پر بیٹھنا ہے جس کے لئے وہ بنائی گئی ہے۔ بڑھئی علت فاعلی اور لکڑی علت مادّی اور کرسی کی شکل کو علت صوری کہا جاتا ہے۔ مترجم﴾ غائی کو اس سے خارج آپ نے سمجھ لیا ہوگا تو یہ نظر کا مغالطہ ہے ورنہ اگر غور سے دیکھو گے تو علت غائی وجود ذہنی کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ وجود خارجی کے اعتبار سے کہ وہ خود مذکورہ معلول کے وجود پر موقوف ہے نہ برعکس تاکہ علیت کے معنی متحقق ہو جائیں اور تمہیں خود معلوم ہے کہ علم محرکات کی اقسام میں سے ہے نہ غیر کی۔ اس بناء پر اس اَمر کا اعتراف ضروری ہے کہ کسی معاملے کے عقد کیلئے عاقدین (دو معاملہ کرنے والوں) کی ضرورت ہے اور کسی معاملے کے انعقاد کے لئے منعقدیں (دو منعقد ہونے والے معاملوں) کی۔ کیونکہ یہ دونوں باتیں مضمون (عقد اور انعقاد) اور ان کی دونوں طرفیں یعنی عاقدیں اور منعقدین اضافی مضمون ہیں۔ اگر ان دونوں اطراف میں سے ایک بھی نہ پائی جائے گی تو عقد اور انعقاد بھی وجود میں نہیں آئے گا لیکن اطراف کا مفقود ہونا کبھی قابل تسلیم نہیں ہوتا کہ غلط کام کرنے والی نظر کبھی غلط چیز پر پڑ جاتی ہے اور معدوم کو موجود دکھاتی ہے۔

مثال نظر غلط کار کہ معدوم را موجود می نماید

در بیوع باطلہ همیں می باشد مثلاً بیع میته و دم را بیع باطل گویند و بظاهر مبیع و ثمن هر دو موجود. مگر چوں نظر را تیز کنیم حق از باطل و موجود ازمعدوم نمایاں شود. ایں جا میته و دم را یکی از منعقدین می بینیم. مگر نه ایں چنیں است چه بیع عقد مطلق نیست عقد شرعی است که مخصوص باموال باشد و ازیں جا است که

بتعریفش "مبادلة المال بالمال" گفته اند ومے دانی که میته و دم مال نیست. مال آں است که منفعتی در برداشته باشد و ایں جا خود هویدا است که مضرتها برروئ کار است نه منفعتها.

چوں ازیں تحقیق که نافع کیست و مضر چیست فارغ شده ایم رو ازیں سو گردانیده می گویم که چوں دریں اضافت خصوصیت مال ملحوظ باشد ومیته و دم مثلاً از اقسام اموال نه برآمد اگر گویم که مال نیست و ایں گفتن هماں است که طرف نسبت و اضافت اعنی مبیع نیست چه بے جا است همچنیں در مبیعات معدومه و مجهولةخیال باید فرمود.

غلط کار نظر کی مثال جو معدوم کو موجود دکھائے

باطل بیوع میں یہی ہوتا ہے مثلاً مردہ جانور اور خون کی بیع کو باطل بیع کہتے ہیں حالانکہ بظاہر بیچی گئی چیز اور قیمت (دونوں اطراف) موجود ہیں۔ لیکن اگر ہم نظر کو تیز کریں تو حق باطل سے اور موجود معدوم سے نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہاں ہم مردہ اور خون کو منعقدین میں سے ایک دیکھتے ہیں مگر ایسا نہیں ہے کیونکہ بیع مطلق عقد نہیں ہے۔ شرعی عقد ہے کہ اموال کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور یہیں سے یہ بات نکلی کہ بیع کی تعریف مال کا مال کے ساتھ تبادلہ فقہاء نے کی ہے اور آپ جانتے ہیں کہ مردہ اور خون مال نہیں ہیں۔ مال تو وہ ہے جس کے اندر کوئی نفع موجود ہو اور مردہ اور خون کی بیع میں خود ظاہر ہے کہ مضرتیں ہی مضرتیں سامنے رہیں۔ منافع نام کو بھی نہیں۔

جب اس تحقیق سے کہ نافع کون ہے اور مضر کیا ہے ہم فارغ ہو گئے ہیں تو اس طرف سے بے فکر ہو کر میں کہتا ہوں کہ چونکہ اس اضافت میں مال کی خصوصیت ملحوظ ہوتی ہے اور مردار اور خون مثلاً اموال کی قسم میں سے نہ نکلے۔

اگر ہم کہیں کہ مال نہیں ہے اور یہ کہنا اسی طرح ہے کہ نسبت اور اضافت کی ایک

سائیڈ یعنی مبیع نہیں ہے تو کیا بے جا ہے۔ اسی طرح وہ بیع کی گئی چیزیں جن کا وجود ہی نہیں یا مجہول ہیں ان کو خیال کرنا چاہئے۔

چیزیکہ بدست خود نباشد بیع آں ممنوع است

بناء منع بیع " ما لیس عندک" بر همیں است و بیع حبل الحبلة بایں معنی که در بیع حبل الحبله، بیع بود اگر ممنوع است هم ازیں است ونهی از بیع ثمار قبل بر آمدن نیز اگر باطل است بهمیں وجه باطل است.

وہ چیز جو اپنے قبضہ میں نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہے

جو چیز تمہارے پاس نہیں اس کی بیع منع ہے کی بنیاد بھی اسی پر ہے اور حاملہ جانور کے حمل کی بیع اسی معنی میں کہ حاملہ کے حمل کی بیع میں وہ حمل مبیع ہوتا ہے اگر ممنوع ہے تو اسی وجہ سے ہے اور درختوں پر پھلوں کے آنے سے پہلے ان کا بیچنا بھی اگر باطل ہے تو اسی وجہ سے باطل ہے کہ یہ سب چیزیں مجہول ہیں۔

بیع مجہولات

چوں ایں امثله بیع معلومات را روشن کردند از حال مجهولات نیز چیزی باید گفت. اگر بیع حیوان مجهول مثلاً کنندهر چند حیوانات کثیره بعالم باشند مگر ایں هماں وجود است که در حبل الحبله و بیع " وما لیس عندک" بلکه نوع ثمارهم اکثر در عالم موجود باشند. مگر چوں در معرض تعلق ایں اضافت نیست در حق اضافت معدوم است یعنی ازاں جا که انعقاد را ضرورت عقد است که از آثار اوست و عقد را ضرورت علم که از محرکات اوست بی تعین علمی که وقت حصول صورت معلوم ضرورے است تعلق ایں اضافت متصور نیست.(۱) دوئم اینکه تسعیر کار خدا تعالیٰ است نه غیر درحدیث شریف است.

اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْمُسَعِر ......چنانچه حديث مذكور در اوراق آئنده می آيد. وجه اگر پرسی ايں است كه.

نامعلوم چیزوں کی بیع

جب ان جیسی معدوم چیزوں کی بیع کو مثالوں نے واضح کردیا تو نامعلوم چیزوں کے حال کے متعلق بھی کہنا چاہئے اگر مجہول حیوان کی بیع مثلاً کریں تو اگرچہ بہت سے حیوانات عالم میں ہیں مگر یہ وہی وجود ہے جو حاملہ کے حمل کے حمل اور جو چیز تمہارے پاس نہیں ہے اس کی بیع میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ ''حبل الحبلہ'' اور'' ما لیس عندک'' کی نوع بلکہ پھلوں کی نوع بھی اکثر دنیا میں موجود ہیں مگر چونکہ اس اضاف کے تعلق کی جگہ میں نہیں ہیں تو اضافت کے حق میں معدوم ہیں یعنی چونکہ انعقاد کو عقد کی ضرورت ہے کہ اس کے آثار میں سے ہے اور عقد کو علم کی ضرورت ہے جو کہ اس کے محرکات میں سے ہے علمی تعین کے بغیر کہ صورت معلوم کے حصول کے وقت ضروری ہے اس اضافت کا تعلق متصور نہیں ہے۔........(۲) دوسرے یہ کہ بھاؤ مقرر کرنا خدا تعالیٰ کا کام ہے نہ اور کسی کا حدیث شریف میں ہے۔

''یقیناً اللہ تعالیٰ ہی وہ بھاؤ مقرر کرنے والا ہے''۔

چنانچہ مذکورہ حدیث آئندہ اوراق میں آتی ہے۔ اگر وجہ پوچھتے ہو تو یہ ہے کہ:

وجہ گرانی کہ از جانب خدا است کہ مسعر ہماں است نہ غیر

ظلم و انصاف در معاملات باشد اگر حقی بحقی مقابل شد بحكم آنكه

اذا تعارضا تساقطا

حقوق باهمی ساقط شدند و مصداق عدل و انصاف بهم رسيد باعتبار تساوی يكی بديگری وحقی بحقی عدل است كه عدل تسويه است و معادله مساوات و باعتبار آنكه مجموعه حقوق طرفين بوجه مساوات منقسم بمتساويين شد انصاف است كه تنصيف

حقوق کرده اند مگر این تساوی و تناصف را وحدة پیمانه و میزان ضرور است آری هر جا پیمانه دگر است و میزانی دگر جنس و نوع نیز پیمانه ایست که باتحاد آن تساوی نوعیت ضروری است. مگر چون متحدالانواع را پیمانه دگر بکار است تا تساوی و عدم تساوی مرتبه تشخص هم متحقق شود لهٰذا در گندم وجووغیره کیلیات و فضه وذهب وغیره وزنیات ضرورت این پیمانها و این میزانها افتادتا از بالا گرفته تازیر مساوات متحقق شود و معنی عدل و انصاف نمایان گردد. مگر قطع نزاع باین چنین پیمانها جائ است که عوضین متحد الانواع باشند. اما در مختلف الانواع از اتحاد پیمانها و میزانها که بغرض دریافتن مرتبه مساوات مطلوب باشند قطع نزاع و عدل ورفع ظلم متصور نیست. چه تساوی نوعی بنوعی ازین پیمانها معلوم نشود. آن پیمانه و میزان که بهر تسویه این چنین اشیاء بکار است رغبت است که تقوم اشیاء هم مبنی برآن است. مگر ازانجا که به نسبت یک چیز تفاوت رغبات متصور ست در بیع و شراء اَوّل اعتبار رغبت عاقدین باید فرمود. اگر کسی یک من گندم بیک روپیه گیرد و زیاده ازان ندهد و دیگر یک من گندم بیک روپیه دهد و بکم ازان ندهد باین تراضی متحقق شود که پیمانه رغبت این به پیمانه رغبت آن برابر است.

و ازین جا دانسته باشی که اموال مختلف الانواع باعتبارمالیت و رغبت همه یکنوع اندچه ضرورت وحدت پیمانه درباره دریافتن تساوی و عدم تساوی یا وحدت میزان بهر این غرض پس از اتحاد بالائ باشد. مگر چون مالیت هر نوع باعتبار نفعی جدا است یا

گویم باعتبار رغبتی جدا است و ایں را ضرور است کہ ہر جا ما بہ النفع جدا باشد اگر گویم کہ مقصود بالبیع آں مرتبہ است کہ منشاء نفع و محل رغبت می بود بجا باشد. لیکن بعد مشاہدہ اصناف اموال، ما اموال را باعتبار منافع بدو قسم یافتیم.

گرانی کی وجہ جو کہ خدا کی جانب سے ہے کہ بھاؤ مقرر کرنے والا وہی ہے

ظلم اور انصاف معاملات میں ہوا کرتا ہے اگر کوئی حق کسی دوسرے حق کے مقابل ہو گیا تو اس حکم کے مطابق جبکہ دو چیزیں متعارض ہو گئیں تو دونوں ساقط ہو جائیں گی۔ باہمی حقوق ساقط ہو گئے اور عدل وانصاف کا مصداق بہم پہنچ گیا۔ مساوات کے اعتبار سے ایک دوسرے کے ساتھ اور ایک حق دوسرے حق کے ساتھ عدل ہے کیونکہ عدل برابری کا نام ہے اور معادلہ مساوات کا نام ہے اور اس اعتبار سے کہ طرفین کے حقوق کا مجموعہ مساوات کی وجہ سے دو برابر چیزوں میں تقسیم ہو گیا تو اس کا نام انصاف ہے کہ حقوق کو نصف نصف کر دیا ہے مگر اس مساوات اور نصفا نصفی کو ترازو اور پیمانے کا ایک ہونا ضروری ہے۔ ہاں جہاں کہیں پیمانہ دوسرا ہے اور میزان بھی دوسری تو جنس اور نوع بھی ایسا پیمانہ ہیں کہ ان کے اتحاد سے نوعیت کی برابری ضروری ہے مگر چونکہ ایک ہی جیسی قسم کی چیزوں کے لیے دوسرا پیمانہ درکار ہے تا کہ مرتبہ تشخص کی تساوی اور عدم تساوی بھی متحقق ہو۔ لہٰذا گیہوں اور جَو وغیرہ پیمانے کی چیزیں اور چاندی اور سونا وغیرہ وزنی چیزوں کیلئے ان پیمانوں اور ان ترازوؤں کی ضرورت پڑی تا کہ اوپر سے لے کر نیچے تک برابری پائی جائے اور عدل وانصاف کی حقیقت ظاہر ہو۔

مگر ان جیسے پیمانوں سے جھگڑے کا خاتمہ وہاں ہوتا ہے کہ جس میں عوضین ایک ہی قسم کی چیزیں ہوں لیکن مختلف اقسام میں پیمانوں اور ترازوؤں کے اتحاد سے جو برابری کا مرتبہ معلوم کرنے کے لیے مطلوب ہوتے ہیں، نزاع کا دور کرنا اور عدل قائم

کرنا اور ظلم کو ہٹا دینا خیال میں نہیں آسکتا کیونکہ ایک قسم کی چیز کی دوسری قسم کے ساتھ برابری ان پیانوں سے معلوم نہیں ہوتی ہے۔ وہ پیانہ اور ترازو کہ ان جیسی چیزوں کے برابر کرنے کے لیے درکار ہیں وہ خواہش ہے کہ چیزوں کا قیمت دار ہونا اسی پر مبنی ہے مگر چونکہ ایک چیز کی بنسبت خواہشات میں فرق ہوسکتا ہے، اس لیے خرید وفروخت میں سب سے پہلے بائع اور مشتری کی رغبت کا اعتبار کرنا چاہیے۔ اگر کوئی ایک من گندم ایک روپیہ میں لے اور اس سے زیادہ نہ دے اور دوسرا شخص ایک من گیہوں ایک روپیہ میں دے اور اس سے کم میں نہ دے، اس رضا مندی سے یہ حقیقت کھلتی ہے کہ اس کی رغبت کا پیانہ اس شخص کی رغبت کے پیانے کے برابر ہے۔

اور یہیں سے جان لیا ہوگا کہ مختلف قسم کے مال مالیت اور رغبت کے اعتبار سے تمام ایک نوع کے ہیں کیونکہ برابری اور نابرابری کے معلوم کرنے کے لیے ایک ہی پیانے یا ایک ہی ترازو کی یا ایک ہی پیانے کی ضرورت اس مقصد کے لیے اتحاد بالائی کے بعد ضروری ہے مگر چونکہ ہر نوع کی مالیت نفع کے اعتبار سے جدا ہے یا یوں کہوں کہ رغبت کے اعتبار سے جدا ہے اور اس کے لیے ضروری ہے کہ ہر جگہ مابہ النفع جدا ہو۔ اگر میں کہوں کہ بیع سے مقصد وہ مرتبہ ہے جو کہ نفع کا منشا اور رغبت کا محل ہو تو بجا ہے لیکن اموال کی قسموں کے مشاہدے کے بعد ہم نے اموال کو منافع کے اعتبار سے دو قسم کا پایا۔

اموال باعتبار منافع بدو قسم است

(۱) یکی آنکہ منشا نفع ومحل رغبت دراں مرتبہ نوع بود نہ تشخص۔ چنانکہ کیلیات و وزنیات ہمہ ازہمیں قبیل اند۔ چہ گندم وجو وغیرہ اگر نافع اند ومرغوب باعتبار غذائیہ مثلاً نافع ومرغوب اند وے دانی کہ از اختلاف تشخص دریں قدر اختلافی پدید نیاید۔

وازیں جا است کہ اثمان درمعاملات متعین نشوند۔

(۲) دوم آنکہ منشا نفع ومحل رغبت ہم مرتبہ نوع باشد وہم مرتبہ تشخص۔ وایں جائی است کہ اشخاص مختلفہ باعتبار منافع و رغبات مختلف باشند مثل اسپ و گاو و دیگر

حیوانات۔ چہ ہر اسپی را رفتاری جدا است مثلاً و ہر گاوی را شیر مختلف در یکی دُہنیت زیادہ است و در یکے کم۔ و باز آں شیر در گاوی زیادہ و در گاوی کم۔ نظر بریں اگر گویم کہ جائی مرتبہ نوع مبیع و مقصود بالذات باشد و جائی مرتبہ تشخص بے جا نبود۔

منافع کے اعتبار سے اموال کی دو قسمیں

ایک تو یہ کہ نفع کا منشاء اور رغبت کا محل اس مرتبے میں نوع ہو نہ کہ تشخص۔ جیسا کہ ناپ کی چیزیں اور وزن کی چیزیں تمام اسی قبیل سے ہیں۔ کیونکہ گیہوں اور جو وغیرہ اگر نافع اور مرغوب ہیں تو غذا ہونے کی حیثیت سے نافع اور مرغوب ہیں اور آپ کو معلوم ہے کہ تشخص کے اختلاف کی وجہ سے اتنی سی بات میں کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوتا۔

اور یہیں سے یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ معاملات میں قیمتیں متعین نہیں ہوتی ہیں دوسرے یہ کہ نفع کا منشا اور رغبت کا محل بھی نوع کے ہم مرتبہ ہو اور تشخص کے ہم مرتبہ اور یہ اس جگہ ہے کہ مختلف اشخاص منافع اور رغبات کے اعتبار سے مختلف ہوں۔ مثلاً گھوڑا اور گائے اور دوسرے حیوانات کیونکہ ہر گھوڑے کی رفتار جدا ہوتی ہے اور ہر گائے کا دودھ مختلف ہوتا ہے ایک دودھ میں گھی زیادہ نکلتا ہے اور ایک میں کم اور پھر وہ دودھ ایک گائے میں زیادہ اور دوسری میں کم ہوتا ہے۔ اس کے پیش نظر اگر میں یہ کہوں کہ کسی جگہ نوع کا مرتبہ مبیع اور مقصود بالذات ہوتا ہے اور کسی جگہ تشخص کا مرتبہ تو بے جا نہیں ہوگا۔

نرخ نام ہمیں تساوی است

اکنوں بشنو کہ نرخ نام ھمیں تساوے است کہ در بیع ملحوظ و مقصود باشد. مگر بناء تساوی یا بر اتحاد نوع است و وحدت پیمانہ چنانکہ در کیلیات و وزنیات می بینی برابر تساوی رغبت است چناں کہ در غیرانھا مشاھدہ مے کنی لیکن درحقیقت بناء کار بر تساوی رغبت است. در مختلف الانواع حال ظاھر است.

امادر عوضین متحد النوع اگرچہ بظاھر خفا است لیکن چوں

بنگرند که در صورت اتحاد کیلی ووزن تساوی رغبت ضروری است چه منشاء رغبت و محل اکنون مساوی شد و مبیع بودنش معنی بران است این جا نیز واضح مے شود که نظر برتساوی رغبت است . بهر حال رغبت باشد یا نوعیت تساوی این باشد یا تساوی آن ، همه بدست او تعالیٰ است بدست مانیست که یکی را برابر دیگر گردانیم . اندریں صورت در معامله که مساوات میسر نیاید بلکه یک طرف زیادتی و یکطرف نقصان باشد بقدر زیادتی خالی از عوض باشد و از بیع بیک طرف چه بیع را دانستی که محتاج منعقدین است انعقاد بیک طرف متحقق نشود. انعقاد بیع نسبتی است که هر دو طرف بهر تحققش ضروری است و ازیں جهت اعتراف بانکه عقد ربا مفید ملک نیست و قدر ربا هنوز بملک دهنده آں است بملک گیرنده نیامده واجب و لازم. لیکن ازانجا که ربا وقت کمی و بیشی کیل و وزن در کیلیات و وزنیات متحد النوع متحقق شود و دریں صورت چنانکه قدر زائد موجود است هم چناں قدر مساوی انعقاد صورت بسته چه سامان آں موجود. ومے دانی که معلول از لوازم علت تامه باشد. پس چوں عاقدین و عقد و منعقدین موجود اند انعقاد نیزمتحقق شدنی است باقی ماند مجهولیت یک طرف انعقاد اعنی اینکه قدر مساوی از قدر زائد معلوم نیست. اگر قادح است در تسلیم آں قادح است نه در انعقاد. چه بعلم مقدار یک طرف مقدار طرف ثانی نیز معلوم شد و بهر انعقاد و این جا همیں قدر ضرور است. چه مقصود بالبیع مرتبه نوعیت است بشرطیکه مقدر بکیل معلوم یا وزن معلوم باشد. ایں

تشخص یا آں تشخص را دریں بارہ مداخلت نیست.

وھرچه مقصود بالبیع باشد وجود خارجی ووجود ذھنی آں ضروری است نه غیر آں. پس اگر تشخص معین که ایں جا کلی را ازاں ناگزیر است موجود نباشدچه جرح. آری وقت تسلیم ضرورت آں می افتد تا غیر مبیع یا مبیع مخلوط شده نرود و معنی ظلم متحقق نشود. و معادله که بناء معامله براں بود بصورت ظلم و پیرایه جور ظھور نه فرماید. ازیں جهت قبل تسلیم ایں چنیں معاملها واجب الفسخ باشند تا بگنجائش مطالبه چه رسد و بعد تسلیم برقدر مساوی ملک عارض شود. و زائد ازاں عاری و خالی از ملک ماند. لیکن ازاں جا که شرکت مشاع است چنانکه همه اجزاء معروض ملک اندهم خالی از ملک باشند. یا گویم همه اجزاء مملوک بایع و مشتری باشند بالجمله ملک است اما مخلوط بملک غیر. و ایں نیزاز اقسام ملک خبیث است بلکه اشد اقسام آں ووجهش هماں ظلم است که قبحش بدیهی است. چه قبح او مکتسب از مضمونے دگر نیست اگر واسطه بمیان بودی مضایقه نبود. و مے دانی که وصف ذاتی هماں است که بے واسطه باشد.

نرخ اسی تساوی کا نام ہے

اب سنئے کہ نرخ اسی برابری کا نام ہے جو کہ بیع میں ملحوظ اور مقصود ہوتی ہے۔ مگر تساوی کی بنیاد یا تو اتحاد نوع اور وحدت پیمانہ پر ہے جیسا کہ ناپ اور وزن کی چیزوں میں آپ دیکھتے ہیں یا رغبت کی تساوی پر ہے جیسا کہ ان کے علاوہ میں آپ دیکھتے ہیں لیکن حقیقت میں کام کی بنیاد رغبت کی تساوی پر ہے۔ مختلف انواع میں حال ظاہر ہے۔ لیکن متحد النوع عوضین میں اگر چہ بظاہر خفا ہے لیکن اگر غور سے دیکھیں کہ کیل اور

وزن کے اتحاد کی صورت میں تساوی رغبت ضروری ہے کیونکہ رغبت کا منشاء اور محل اب برابر ہوگیا۔ اور اس کا مبیع ہونا اس بات پر مبنی ہے۔ یہاں بھی واضح ہوتا ہے کہ نظر رغبت کی تساوی پر ہے۔ بہر حال رغبت ہو یا اس تساوی کی نوعیت ہو یا اس کی تساوی ہو یا اس کی سب اللہ تعالیٰ کے قبضے میں ہے ہمارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ ہم ایک کو دوسرے کے برابر کردیں۔ اس صورت میں اس معاملے میں جس میں کہ مساوات میسر نہ ہو بلکہ ایک طرف زیادتی اور ایک طرف کمی ہو تو زیادتی کے بقدر عوض سے خالی نہ ہوگا اور بیع سے ایک طرف ہوگا کیونکہ بیع کے متعلق آپ نے جان لیا ہے کہ وہ ثمن اور مبیع کی محتاج ہے۔ صرف ایک طرف انعقاد متحقق نہ ہوگا۔ بیع کا منعقد ہونا ایک نسبت ہے کہ اس کے وجود کے لئے ثمن اور مبیع کا ہونا ضروری ہے اور اسی وجہ سے اس بات کا اعتراف کہ سود کا منعقد ہونا ملک کے لئے مفید نہیں ہے اور سود کی مقدار ابھی اس کے دینے والے کی ملک میں ہے اور لینے والے کی ملکیت میں نہیں آئی واجب اور لازم ہے۔ لیکن چونکہ ایک ہی قسم کی تولی جانے والی اور ناپ کی چیزوں میں وزن اور ناپ کی کمی اور زیادتی کے وقت سود کا ہونا پایا جاتا ہے اور اس صورت میں جیسا کہ زائد مقدار موجود ہے اسی طرح برابری کی مقدار بھی موجود ہے اتنی بات کا اقرار ضروری ہے کہ مساوی مقدار میں انعقاد کی صورت ہوگئی ہے کیونکہ اس کا سامان موجود ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ معلول علت تامہ کے لوازم میں سے ہوتا ہے پس جب بائع اور مشتری اور عقد اور منعقدین موجود ہیں تو انعقاد بھی متحقق ہونے کے قابل ہے۔ باقی رہی بیع کے منعقد ہونے میں۔ بائع یا مشتری میں یا مشتری میں کسی ایک طرف کا معلوم نہ ہونا یعنی یہ کہ مساوی مقدار زائد مقدار سے معلوم نہیں ہے تو یہ اگر قادح ہے تو اس کے تسلیم میں قادح ہے نہ کہ منعقد ہونے میں۔ کیونکہ ایک طرف کی مقدار کے علم کے ساتھ دوسری طرف کی مقدار بھی معلوم ہوگئی اور یہاں پر منعقد ہونے کے لئے اتنی ہی مقدار ضروری ہے۔ کیونکہ بیع سے مقصود مرتبہ نوعیت ہے۔

بشرطیکہ معلوم شدہ پیمانے یا معلوم وزن کے ساتھ ناپا یا وزن کیا گیا ہو اس تشخص یا اس تشخص کو اس بارے میں کوئی مداخلت نہیں ہے اور بیع سے جو مقصد ہوتا ہے اس کا خارجی وجود اور ذہنی وجود ضروری ہے نہ اس کے سوا۔ پس اگر معین تشخص کہ یہاں پر کلی کے لئے اس کے بغیر چارہ نہیں ہے موجود نہ ہو تو کیا حرج ہے ہاں تسلیم کے وقت اس بات کی ضرورت پڑتی ہے تا کہ بیچی ہوئی چیز نہ بیچی ہوئی کے ساتھ نہ مل جائے اور ظلم کے معنی محقق نہ ہوں اور برابری جس پر معاملے کی بنیاد ہوتی ہے ظلم کی صورت اور ستم کے لباس میں ظاہر نہ ہو۔ اس سبب سے سپردگی سے پہلے ان جیسے معاملے فسخ کر دینے واجب ہیں کجا یہ کہ مطالبے کی گنجائش ہو اور سپردگی کے بعد مساوی مقدار پر ملک عارض ہو جائے اور مقدار مساوی سے زیادہ پر ملک سے خالی اور عاری رہے لیکن چونکہ شرکت عام ہے جیسا کہ تمام اجزاء کے لئے ملک میں ہونا ثابت ہوتا ہے تو دوسری طرف مِلک سے خالی بھی ہوں گے یا مجھے کہنا چاہئے کہ تمام اجزاء بائع اور مشتری دونوں کی مملوک ہیں۔ الحاصل ایک ملک ہے جو غیر کی ملکیت کے ساتھ مخلوط ہے اور یہ بھی خبیث ملکیت کی اقسام میں سے ہے بلکہ اس کی زیادہ سخت اقسام میں سے اور اس کی وجہ وہی ظلم ہے جس کی برائی صاف ہے کیونکہ اس کا قبح کسی اور مضمون سے پیدا نہیں ہوا ہے اگر درمیان میں واسطہ ہوتا تو کوئی مضائقہ نہ تھا اور آپ کو معلوم ہے کہ ذاتی وصف وہی ہوتا ہے جو بلا واسطہ ہو۔

صحت قول قاسمی کہ مشیر باجتہاد است

ازیں تقریر چنانکه بصحت اقوال پیشینیاں بی برده باشی بصحت قول احقر نیز معترف گشته باشی و دانسته باشی که در عقود فاسده که بعد تسلیم ملک خبیث بدست می افتد همیں است که بعد تعین منعقدین نفعی زائد بیک طرف مے ماند.

بالجمله دراصل عقد ربا در حق قدر مساوی عقد فاسد است. و در حق قدر زائد بیع باطل. و آنکه گفته ام که عقدربا مفید ملک

نیست مراد من ازاں در قدر ربا است . چه اصل کلام درهماں است. و هم ازیں قصه دریافته باشی که ایں عدم انعقاد مخصوص بمسلماناں نیست. ایں نقصان مبنی بر وجهی است که عام است. نظر بریں ربٰو و قمار باهر که باشد و ازهرکه باشد در ربا و حاصل قمار ملک نبود. پس اگر مسلمی بوجه استیمان بدارالحرب رسید یا بعقد ذمه بدارالحرب قرار گرفت و با کافری یا مسلمے از مسلماناں دارالحرب معامله ربٰو و قمار بمیان آورد آں معامله مثل بیع و شراء از وشاں مفید ملک انصاف نبود. بدیں سبب بالضرور در ملک کفار باشد که دار دار اوشان است و قبض کلی قبض کلی اوشاں. تاوقتیکه مسلم مذکور بدارالحرب است موافق قواعد حنفیه نیز مالک آں مال نشود که بذریعه ربٰو یا قمار بدست آورده. آری وقتیکه از دارالحرب بروں آورد و بدار الاسلام آمد بوجه استیلاء و قبضه جدید مالک آں مالی گردید . و آں قول که

"لَا رِبٰوبَیْنَ الْمُسْلِمِ وَالْحَرَبِی"

موجه شد. بلکه آنکه گفته اند که مسلم مستامن را از مسلم مقیم دار حرب گرفتن ربا حلال است یا دو، مسلمان مقیم دار حرب را باهم از یک دیگر گرفتن ربا حلال است نیز بذهن آمده باشد. چه قبض مسلم مقیم دار حرب زیر هماں قبض کلی کفار است که حرمتی ندارد. مگر تادمیکه در دار حرب است معنی ربٰو متحقق است چه تسلیط کفار اور ابر مال خود درهمچو معاملات بوجه آں معاملها است نه بوجه هبه یا دیگر وجه مشروع که ایں وجوه دردارالاسلام نیز موجب حدوث ملک است تخصیص

ملک کفار چیست و تسلیط بدیں طور ہرگز موجب تملیک ملک انصاف نتواں شد ، اگرچہ کفار باھم داد وستد کنند چنانچه دانستۂ تا معامله مسلم با کفار چه رسد.

صحت قول قاسمی جو کہ ان کے اجتہاد کی طرف مشیر ہے

اس تقریر سے جیسا کہ اگلے علماء کے اقوال کی صحت کے متعلق آپ کو پتہ چل گیا ہوگا تو احقر کے قول کی صحت کے بھی آپ معترف ہوئے ہوں گے اور آپ کو معلوم ہوگیا ہوگا کہ فاسد معاملات میں کہ ناپاک ملک کے تسلیم کرنے کے بعد قبضے میں آتی ہے یہی وجہ ہے کہ منعقدین کے تعین کے بعد زیادہ نفع یک طرف رہ جاتا ہے۔

الحاصل اصل عقد ربا میں قدر مساوی کے حق میں عقد فاسد ہے اور قدر زائد کے حق میں بیع باطل ہے۔ اور وہ بات جو میں نے کہی ہے کہ عقد ربا مفید ملک نہیں ہے تو میرا مطلب اس سے سود کی مقدار کے بارے میں ہے کیونکہ اصل کلام اسی میں ہے اور اس قصے سے آپ نے معلوم کرلیا ہوگا کہ یہ انعقاد کا نہ ہونا مسلمانوں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے۔ یہ نقصان اس وجہ پرمبنی ہے جو کہ عام ہے اس کے پیشِ نظر سود اور جواء جس کے ساتھ بھی ہو اور جس کی طرف سے بھی ہو، سود میں اور جوئے کی آمدنی میں ملکیت نہیں ہوتی۔ پس اگر کوئی مسلمان امان طلب کر کے دارالحرب میں پہنچ گیا یا حکومت دارالحرب کی ذمہ داری پر دارالحرب میں ہی مقیم ہوگیا اور کسی کافر یا دارالحرب کے کسی مسلمان سے سود یا جوئے کا معاملہ کیا تو ان سے بیع وشراء کی مانند ملک انصاف کے لئے وہ سود یا قمار کا معاملہ مفید نہ ہوگا اس سبب سے ضروری طور پر کفار کی ملک میں رہے گا کیونکہ یہ مُلک ان کا مِلک ہے اور قبض کلی ان کا قبض کلی ہے تو جب تک کہ مذکور مسلمان دارالحرب میں ہے تو حنفیہ کے اُصول کے مطابق سود اور جوئے کے مال کا مالک نہ ہوگا جو اس نے ان ذرائع سے حاصل کیا۔

ہاں جب دارالحرب سے سود اور جوئے کے مالوں کو باہر لے آیا اور دارالاسلام

میں آ گیا تو غلبہ اقتدار اور نئے قبضے کی وجہ سے اس مال کا مالک ہو گیا اور یہ قول کہ:

"مسلمان اور حربی میں سود نہیں ہے"

مدلل ہو گیا۔ بلکہ وہ جو کہا ہے کہ "مستامن" مسلمان کو دار الحرب کے مقیم مسلمان سے سود لینا حلال ہے یا وہ دار الحرب کے رہنے والے مسلمانوں کو ایک دوسرے سے سود لینا حلال ہے تو یہ بھی سمجھ میں آ گیا ہو گا کیونکہ دار الحرب کے مقیم مسلمان کا قبضہ کفار کے کلی قبضے کے ماتحت ہے کہ اس کی کوئی حرمت نہیں ہے مگر جب تک کہ دار الحرب میں ہے سود کے معنی متحقق ہیں کیونکہ کفار کا ان جیسے معاملات میں اپنے مال پر اس کو مسلط کر دینا ان معاملات کی وجہ سے ہے نہ کہ ہبہ یا کسی اور جائز وجہ سے کیونکہ یہ وجوہ دار الاسلام میں بھی ملکیت پیدا کرنے کا موجب ہیں۔ لہٰذا کفار کی ملک کی کیا خصوصیت ہے اور اس طرح مسلط ہو جانا ہرگز عادلانہ ملک کی تملیک کا موجب نہیں ہو سکتا، اگرچہ کفار آپس میں لین دین کریں جیسا کہ آپ نے جان لیا ہے تا آنکہ مسلمان کی کفار کے ساتھ معاملے میں کیا تملیک ہو سکتی ہے۔

حوالۂ خزانۃ الروایات دریں مسئلہ

در خزانۃ الروایات است فی حاشیۃ السراجیہ فی کتاب البیوع من البزدوی: "وَلَا یَلْزِمُ اِسْتِحْلَالُهُمُ الرِّبٰو لِاَنَّ ذٰلِکَ لَیْسَ بِدِیَانَةٍ بَلْ هُوَ فِسْقٌ فِیْ دِیَانَتِهِمْ لِاَنَّ مِنْ اَصْلِ دِیَانَتِهِمْ تَحْرِیْمُ الرِّبٰوا حَتّٰی اَنَّ الَّذِیْ اِذَا بَاعَ دِرْهَمًا بِدِرْهَمَیْنِ مِنْ ذِمِّیٍّ اٰخَرَ ثُمَّ تَرَافَعَا اِلَی الْقَاضِیْ اَوْ اَسْلَمَا او اَسْلَمَ اَحَدُهُمَا یَجِبُ نَقْضُهٗ کَمَا لَوْ باشره مُسْلِمٌ انتهٰی"

و ازیں جا است آنکه در بخارے و مشکوٰۃ دیدہ باشی که حضرت عمر رضی الله عنه درباره مجوس حکم بتفریق محارم فرمودند. در مشکوٰۃ شریف بروایت از بجاله آورده "..... "قال کنت کاتبا لجزربن معاویة عم الاحنف فاتانا کتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل

موته بِسَنَةٍ ان فرقوا بين كل ذى محرم من المجوس انتهى.“

مقامة الحاجة ووجه ممانعت ایں است که اصل نکاح موضوع است برائے ملک بضعه ومے دانی که محارم قابل ایں ملک و اهل ایں منفعت نیند. نظر بریں ایں عقد در حق کفار نیز مفید ملک نبا شد. آری اگر محل قابل است کافراں که اهل ملک اندو اهلیت آں دارند اگر تراضی نکاح کنند منعقد شود و همیں است که اگر بتوفیق لم یزلی هر دو معا اسلام آرند حاجت تجدید نکاح نیفتند مگر چوں محل قابل نبا شد چنانچه هر دو مرد باشند یا هر دو عورت یا باهم محرم یک دیگر باشند یا معامله بتراضی نبود درجمله صور نکاح منعقد نشود و حاکم اسلام را لازم باشد که حکم بتفریق فرماید. چه قبض کفار اهل ذمه قبض جزئی است که بربرش قبض کلی حاکم اسلام است هرچه علانیه کنند و باطلاع او باشد بسوء او منسوب باشد زیراکه قبض جزئی پرتوه قبض کلی بود و قبح دراصل معامله روداده ومے دانی که در معاملات تخصیص اهل اسلام بداروگیر ایں قسم ناشائستگی هانیست . چه افاده ملک وغیره که مقصود از معاملات است مخصوص به مسلماناں نداشته اند جمله بنی آدم را عام است. اگر آں قسم خصوصیات که درباره خمر و خنزیر شنیدۀ ممیز یک دیگربودی از اصل معامله ممانعت نمی فرمودند . آری اظهار و اعلان آں بطوری که برهمه آشکارا باشد فقط بغرض صیانت شوکت اسلام و نگاهداشت ضعفاء مسلمین که بے مراعات حاکم از خبائث و فواحش اجتناب ندانند منع مے فرمودند چنانچه ازاعلان ضرب

مزامیر و طبول و بیع خمر و خنزیر وغیرہ اُمور مخالفه شعار اسلام منع مے فرمایند مگر از عموم ممانعت یکی را بردیگر قیاس نکنند ورنه لازم آیدکه هرچه مامور باشد بیک مرتبه باشد و آنچه منهی عنه باشد همه بیک مرتبه و این فرق فرضیت ووجوب و سنیة و استحباب و باز تفاوت این مراتب باعتبار شده و ضعف از میان برخیزد. پس چناں که بوجه وحدة آمر اعنی او تعالیٰ شانه ووحدت مامور اعنی ذوات مخاطبین ووحدت خطاب اعنی صیغهاء امر ونهی این فرق را حواله بحقایق مامور به کرده شدکه آنها باهم متفاوت المراتب اند و این تفاوت مراتب مامور به تفاوت مراتب امر را معیار تواں شد. آری بنام و نسبت آمر و مامور و صیغۂ امر نتواں بست که ازواحد متعدد نتواں خاست هم چنیں از عموم ممانعت اعلان بیع خمر وخنزیر و ضرب معازف و طبل و نکاح محارم و معامله اتحاد مرتبه فهمیدن کار ظاهر پرستان است نه شیوه حقیقت شناسان.

مگر از تقریرات گذشته دانستۂ که منع از اعلان ربٰو نه تنها بغرض محافظت شوکت اسلامی است. نی، بلکه وجه اعظم بهر منع اعلان آن هماں قبح ذاتی است که اثرش در مؤمن و کافر همچناں برابراست که اثر نکاح با محارم. اکنوں جواب اشتباهی دگردادنی است (و) آں این است که

تعلق حقوق اسلام باموال کفارخود از تقریر محرر اوراق واضح شدماند این صورت اگر مسلمی از کافری قدری مال به بهانه ربٰوا در گرفت آنچناں باشد که کسی حق خود را از منکر حق خود به بهانه گرفته باشد و نتواں گفت که اورا قبل آنچناں قبض که زوالش

باعتبار عادت دشوار باشد استعمال آں چیز حرام و ممنوع بود هم چنیں در مال ربٰوا نیز قید احراز افزودن بے معنی است.

اس مسئلے میں خزانۃ الروایات کا حوالہ

''خزانۃ الروایات'' میں ہے کہ بزودی کی کتاب البیوع کے حاشیہ سراجی میں یہ ہے:

''اور ان کا سود کو حلال سمجھ لینا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ دیانت سے نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو ان کی دیانت میں فسق ہے کیونکہ ان کی اصل دیانت سود کا حرام سمجھنا ہے تا آں کہ جس شخص نے جب ایک درہم دو درہم کے عوض میں کسی دوسرے ذمی کو فروخت کیا پھر وہ دونوں معاملے کو قاضی کی طرف لے گئے یا دونوں مسلمان ہو گئے یا ان دونوں میں سے ایک مسلمان ہو گیا تو اس بیع کا توڑ دینا واجب ہے۔ ایسے ہی جیسا کہ مسلمان نے بیع کی ہو۔'' ختم ہوا۔

اور یہیں سے یہ بات نکلی ہے جو کہ بخاری اور مشکوٰۃ میں آپ نے دیکھی ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آتش پرستوں کے بارے میں محارم کی تفریق کے بارے میں حکم دیا۔ مشکوٰۃ شریف میں بروایت بخاری بجالہ سے بیان کیا: ''انہوں نے کہا کہ میں جزر بن معاویہ، احنف کے چچا کا منشی تھا کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا خط ان کی وفات سے ایک سال پہلے آیا کہ مجوسی کے ہر ذی محرم کو جدا کر دو۔ انتہی''۔

مقام حاجت اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اصل نکاح ملک بضعہ کے لئے قائم کیا گیا ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ محارم اس ملک کے قابل اور اس منفعت کے اہل نہیں ہیں نظر بریں یہ عقد کفار کے حق میں بھی ملک کے لئے مفید نہیں ہوگا۔ ہاں اگر محل قابل ہے تو کافر جو کہ ملکیت کے اہل ہیں اور اس کی اہلیت رکھتے ہیں اگر نکاح پر رضا مند ہو جائیں تو منعقد ہو جائے گا اور یہی وجہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی توفیق سے دونوں ایک ساتھ اسلام لائیں تو نکاح کو نئے سرے سے پڑھانے کی ضرورت نہیں۔ مگر جب محل ہی قابل نہ ہو بایں طور کہ دونوں مرد ہوں یا دونوں عورتیں یا آپس میں ایک دوسرے

کے محرم ہوں یا معاملہ رضا مندی سے نہ ہو تو تمام صورتوں میں نکاح منعقد نہ ہوگا اور حاکم اسلام کو لازم ہوگا کہ مرد اور عورت دونوں کو جدائی کا حکم دے۔ کیونکہ ذمی کفار کا قبضہ جزئی قبضہ ہے کہ اس پر مسلمان حاکم کا قبض کلی ہے جو کچھ ذمی اعلانیہ کریں اور حاکم اسلام کی اطلاع کے ساتھ ہو تو وہ کام حاکم کی طرف منسوب ہوگا۔ کیونکہ جزئی قبضہ کلی قبضے کا پرتو ہوتا ہے اور قبح اصل معاملے میں نمودار ہوا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ معاملات میں اس قسم کی ناشائستگیوں پر پکڑ دھکڑ کی مسلمانوں ہی کی خصوصیت نہیں ہے کیونکہ ملک وغیرہ کا افادہ جو کہ معاملات کا مقصد ہے مسلمانوں کے ہی ساتھ مخصوص نہیں رکھا ہے بلکہ تمام بنی آدم کے لئے عام ہے اگر اس قسم کی خصوصیات جو کہ خنزیر اور شراب کے بارے میں آپ نے سنی ہیں ایک دوسرے سے ممتاز ہوتیں تو اصل معاملے کی ممانعت نہ فرماتے۔ ہاں اس کا اعلان اور اظہار اس طرح پر کہ تمام پر آشکارا ہو صرف شوکت اسلام کی حفاظت اور ضعیف مسلمانوں کی نگاہداشت کے لئے ہے کہ حاکم کی مراعات کے بغیر ناپاک کاموں اور گناہوں سے بچنا نہیں جانتے ہیں منع فرماتے تھے چنانچہ باجوں اور ڈھولوں کے بجانے اور شراب اور خنزیر وغیرہ شعائر اسلام کے مخالف اُمور کے اعلان سے منع فرماتے ہیں۔ مگر ممانعت کے عام ہونے سے ایک کو دوسرے پر قیاس نہ کریں ورنہ لازم آتا ہے کہ جو چیز مامور ہوگی ایک ہی مرتبہ میں ہوگی اور جو چیز کہ اس سے منع کیا گیا ہو تمام ایک ہی مرتبے میں ہوں گے اور یہ فرضیت اور وجوب اور سنیت اور استحباب کا فرق اور پھر ان مراتب کی شدت وضعف کے اعتبار سے ان مرتبوں کا فرق سب ختم ہو جائے گا پس جیسا کہ اس حاکم یعنی اللہ تعالیٰ کی یکتائی کی وجہ سے اور مامور یعنی جن کو خطاب کیا گیا ہے ان کی وحدت اور وحدت خطاب یعنی امر و نہی کے صیغوں کی وجہ سے اس فرق کو مامور بہ کے حقائق کے حوالے کیا گیا کہ وہ آپس میں مرتبوں کے اعتبار سے متفاوت ہیں اور یہ مامور بہ کے مرتبوں کا فرق امر کے مراتب کے فرق کے لئے معیار ہو سکتا ہے۔ ہاں آمر اور مامور

اور اَمر کے صیغے کی نسبت اور نام کے ساتھ اسے وابستہ نہیں کر سکتے کیونکہ ایک ایک ہے اس سے متعدد پیدا نہیں ہوتے۔ اسی طرح خمر اور خنزیر کی بیع اور باجوں اور ڈھولوں کے بجانے اور محارم کے نکاح اور اتحاد مرتبہ کے اعلان کی عام ممانعت کو سمجھنا ظاہر پرستوں کا کام ہے نہ کہ حقیقت شناسوں کا شیوہ ہے۔

مگر گزشتہ تقریروں سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ سود کے اعلان کی ممانعت نہ صرف اسلامی شان وشوکت کی حفاظت کی غرض سے ہے، نہیں بلکہ اس کے اعلان کی ممانعت کی سب سے بڑی وجہ وہی ذاتی قبح ہے کہ اس کا اثر مؤمن اور کافر دونوں میں اسی طرح برابر ہے جیسا کہ محارم کے ساتھ نکاح کا اثر۔ اب دوسرے شبہ کا جواب اس قابل ہے کہ دیا جائے اور وہ یہ ہے کہ:

کفار کے اَموال کے ساتھ اسلام کے حقوق کا تعلق خود ان اوراق کے لکھنے والے (حضرت مولانا محمد قاسم صاحب) کی تقریر سے واضح ہو گیا۔ اس صورت میں اگر کسی مسلمان نے کسی کافر سے کچھ مال سود کے بہانے سے لے لیا تو وہ ایسا ہے کہ جیسے کسی نے اپنے حق کو اپنے حق کے منکر سے بہانے سے لے لیا ہو اور نہیں کہہ سکتے کہ اس کو اس طرح کے قبضے سے پہلے کہ اس کا زوال عادت کے اعتبار سے دشوار ہو اس چیز کا استعمال حرام اور ممنوع ہو۔ اسی طرح سود کے مال میں بھی احراز ﴿دارالکفر سے مال کو دارالاسلام میں لے آنا احراز کہلاتا ہے۔ مترجم﴾ کی قید بڑھانا بے معنی ہے۔

جوابِ اَوّل

جواب ایں اشتباہ اَوّل ایں است کہ اگر ھمیں است در غصب و سرقہ نیز ھمیں حکم باشد حالانکہ ھمہ ایں قید را افزودہ اند واگر ایں اعتراض نہ تنہا بر من است بلکہ ھمہ را فرو گرفتہ اند. جوابش دیگر است.

پہلا جواب

اس شبہ کا جواب اَوّل تو یہ ہے کہ اگر یہی بات ہے تو غصب اور سرقے میں بھی یہی

حکم ہوگا۔ حالاں کہ سب نے یہ قید بڑھائی ہے اور اگر یہ اعتراض نہ صرف مجھ پر ہے بلکہ اس اعتراض نے سب کو جکڑ لیا ہے تو اس کا جواب دوسرا ہے۔

جواب دیگر

قابلیت ملک چیز دیگر است و فاعلیت و فعلیت آن چیز دیگر. از تحقق قابلیت فاعلیت و فعلیت آن لازم نیاید. آئینه قابل النور است مگر بمجرد تحقق ایں قابلیت آفتاب را ضرور نیست که برسر فاعلیت آید و فعلیت رونماید.

دوسرا جواب

قابلیت ملک دوسری چیز ہے اور اس کی فاعلیت اور فعلیت دوسری ہے۔ قابلیت کے تحقق سے اس کی فاعلیت اور فعلیت لازم نہیں آتی ہے۔

آئینہ نور کو قابل ہے مگر صرف اس قابلیت کے تحقق سے آفتاب کے لئے ضروری نہیں ہے کہ برسر فاعلیت آئے اور فعلیت نمودار ہو۔

اموال کفار مباح الاصل اند

چوں ایں بشنیدی، بشنو که اموال کفار مباح الاصل اندو معنیش هماں است که اموال اوشان همچو وحوش و طیور جانوران صحرائی و نباتات خود روئیده قابل ملک اهل اسلام اند. اگر فرق است همیں قدر است که در حیوانات وغیره از پیشتر ملکی دیگر عروض نکرده محل خالی بدست می آید و اموال کفار مشغول بملک کفار اند. اگرچه در ازاله ملک اوشاں گناهی وقبحی نباشد. چناں که بهر نشاندن درخت بارآور برداشتن درخت بے ثمر موجب گناه و فعل قبیح نبود.

الغرض استحقاق اهل اسلام بایں معنی است که مخلوق بهر اوشان اندنه آنکه مملوک اوشان. مگرمے دانی که ازاله ملک اوشان تا وقتیکه بدارالحرب است غیر ممکن چه قبض کلی کفار هنوز برسرکار است. نظر بریں قبض مسلم برمال ربٰوا بوجه عقد باشد نه بوجه اباحت. بلکه اگر اوشاں را متحقق شود که استحلال ربٰو در دارالحرب نزد اهل اسلام مبنی بر استحلال عقد نیست بلکه مبنی بر اباحت مال کفار است. چنانچه فقیهاں تصریح فرموده اند
"لِاَنَّ مَالَهٗ ثُمَّةَ مَبَاحٌ"

در صورتیکه دهنده ربٰو ازدست او بزور برده باشد باز ندهانند و اگربوجه مصلحت ملکی باز دهاند آں دهانیدن بازبوجه ربٰوباشد نه بوجه تعلق حقوق اهل اسلام باموال اوشاں. اندریں صورت هرگز نتواں گفت که قبل احراز بدرالاسلام تصرفات مالکاں دراں روا باشد واستعمال آں و بدل آں و انتفاع آنها ازخوردن و نوشیدن وپوشیدن ودادن و ستدن بی شائبه ظلم حلال و طیب باشد بلکه مثل آنکس که حق خود از منکر حق خود به بهانه گرفته باشد تا قبض تام باستعمال خود نمی آید. ایں جا نیز انتظار قبض تام باید فرمود ومے دانی که قبض تام اهل اسلام هماں است که قبض جزئ اوشاں هم زیرحمایة قبض کلی اوشاں باشد. بالجمله سرقه و غصب و قمار وربٰو و اقتراض همه اسباب و وسائط تحصیل مال اند. مقصود بالذات نیستند مقصود بالذات استعمال هرچیزدراں اغراض است که بهرآں ساخته شده. نظر بریں ایں اسباب را اسباب ملک باید دانست چه بدوں ایں قسم اُمور آوردن تابدارالاسلام ممکن نیست اکنوں که

بدارالاسلام آورد بقبض خود در آورد و ایں را خود مے دانی که موجب ملک است و استعمال مال مملوک خود در اغراض خود و انتفاع بآں تابع ملک است. قبل ملک تصرف باختیارخود جائز نیست و بعد ملک جوازباندازه اوصاف ملک باشد. اگر طیب است حلال طیب بود ورنه مکروه و حرام . اندریں صورت طرق کشیدن اموال از دارالحرب بدرالاسلام همچو و بیع و شراء و هبه وغیره اسباب تحصیل قبض خواهد بود احراز بدارالاسلام همچو قبض مطلوب از بیع و هبه موجب ملک باشد نظر بریں فرق در حلت ربودن و انتفاع لازم آمد از حلة ربودن حلة انتفاع لازم نخواهد آمد. و ایں فرق ازاں قبیل باشد که فقهاء در اخذ مال و استباحة فرج فرق کرده اند. صاحب متن در مختار مے فرماید.

" دخل مسلم دارالحرب بامان حرم تعرضه لشیٔ منهم فلوا خرج شیئا ملکه حرا ما فیتصدق به بخلاف الاسیر و ان اصلقوه طوعا فانه یجوز له اخذ المال و قتل النفس دون استباحة الفرج انتهی"

و شارح برقول دون استباحة الفرج می نویسد:

"لانّه لایباح اِلّا بِالملک"

و علامه طحطاوی بریں قول تحریر مے فرماید:

"ولا ملک قبل الاحراز بدارنا"

القصه از جواز اخذ ربٰوا از حربی باستعمال آں پی بردن هم چناں است که از جواز اخذ مال موافق ارشاد ماتن رحمه الله باستباحت فرج پی بردن بلکه می باید که قول "لا ملک قبل الاحراز" را در ربٰوا وغیراں عام دارند و ایں عموم ظاهر را که از وقوع نکره بسیاق

نفی بهم رسیده باحتمال تخصیص بقصه اسیر مبدل به خصوص نه پندارند که دلائل مذکوره موید عموم الفاظ است نه خصوص محتمل . باقی ذکر نکردن قید انحراز در مسئله ربٰونه از بهر آں است که ایں جا حاجت احراز بدار الاسلام نیست.

بلکه موضوع مسئله مسلمی است که بدرالحرب برائے چندی باستیمان رفته باشد نه مقیم آنجا بدیں سبب ایں جا احراز متیقن الوقوع است. امید قوی است که عنقریب بدرالاسلام می برد. معامله بتراضی افتاده نه مانعی است نه مزاحمی . آری در غصب و سرقه و حیله وغیره صد گونه اندیشها است. هر دم خیال تعاقب جگر سوز است لهٰذا آنجا ذکر کردند ایں جا ذکر نکردند.

اَموال کفار اصل میں مباح ہیں

جب آپ نے یہ سُن لیا تو سنئے کہ کفار کے مال اصل میں مباح ہیں اور اس کے معنی وہی ہیں کہ ان کے اموال وحشی جانوروں اور پرندوں اور صحرائی جانوروں اور اپنے آپ اُگنے والی نباتات مسلمانوں کی طرح مسلمانوں کی ملک کے قابل ہیں۔ اگر فرق ہے تو صرف اسی قدر ہے کہ حیوانات وغیرہ میں پہلے سے کوئی اور ملکیت عارض نہیں ہے اور خالی محل حاصل ہوتا ہے اور کفار کے اموال کفار کی ملکیت میں مشغول ہیں۔ اگر چہ ان کی ملک کے زائل کرنے میں کوئی گناہ اور قبح نہیں جیسا کہ پھل دار درخت لگانے کے لئے بے پھل کے درخت کو اکھاڑ دینا گناہ کا موجب اور قبیح فعل نہیں ہے۔

الغرض مسلمانوں کا استحقاق اس معنی میں ہے کہ مخلوق ان کے لئے ہے نہ یہ کہ مسلمانوں کی مملوک میں۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ ان کی ملک کا ازالہ جب تک کہ دارالحرب ہے ناممکن ہے کیوں کہ کفار کا قبض کلی ابھی موجود ہے۔ اس کے پیش نظر سود کے مال پر مسلمان کا قبضہ عقد کی وجہ سے ہے نہ کہ مباح ہونے کی وجہ سے۔ بلکہ اگر ان

کو تحقیق ہو جائے کہ سود کا حلال ہونا دارالحرب میں مسلمانوں کے نزدیک عقد کے حلال ہونے پر نہیں ہے بلکہ کفار کے مال کے مباح ہونے پر مبنی ہے چنانچہ فقہاء نے تصریح فرمادی ہے۔ ’’کیونکہ اس کا مال وہاں (دارالحرب میں) مباح ہے‘‘

اس صورت میں کہ سود کا دینے والا اس کے ہاتھ سے طاقت سے لے گیا ہو واپس نہ دلائیں گے اور اگر ملکی مصلحت کی وجہ سے واپس دلا دیں تو وہ دلا دینا پھر سود کی وجہ سے ہوگا نہ کہ ان کے اموال پر مسلمانوں کے حقوق کے تعلق کی وجہ سے۔ اس صورت میں ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ دارالاسلام میں احراز سے پہلے مالکوں کے تصرفات اس میں روا ہوں گے اور اس کا استعمال اور اس کے بدلے کے استعمال اور ان کے کھانے پینے ، پہننے اور دینے لینے کے طور پر نفع اُٹھانا بغیر کسی ظلم کے شابہے کے حلال اور پاکیزہ ہوگا ۔ بلکہ اس شخص کی طرح کہ جس نے اپنا حق منکر حق سے کسی بہانے سے لے لیا ہو، مکمل قبضے تک اپنے استعمال میں نہیں لاتا ہے تو یہاں بھی مکمل قبضے کا انتظار کرنا چاہیئے اور آپ کو معلوم ہے کہ مسلمانوں کا مکمل قبضہ وہی ہے کہ ان کا جزئی قبضہ ان کے کلی قبضے کے زیر حمایت ہو۔ بالجملہ چوری اور غصب اور جواء اور سود اور قرض لینا تمام کے تمام مال حاصل کرنے کے اسباب اور ذرائع ہیں۔ مقصود بالذات نہیں ہیں۔ مقصود بالذات ان اغراض میں ہر چیز کا استعمال ہے کہ ان اغراض کے لئے وہ چیزیں بنائی گئی ہیں۔ اس کے پیش نظر ان اسباب کو ملک کے اسباب جاننا چاہیئے۔ کیونکہ اس قسم کے اُمور کے بغیر ان اموال کا دارالاسلام میں لانا ممکن نہیں ہے۔ اب جبکہ دارالاسلام میں لے آیا تو گویا اپنے قبضے میں لے آیا۔ اور اس بات کو آپ خود جانتے ہیں کہ قبضہ ملکیت کا موجب ہے اور اپنے مملوک مال کا اپنے اغراض میں استعمال اور اس سے فائدہ حاصل کرنا ملک کے تابع ہے، ملک سے پہلے اپنے اختیار سے تصرف جائز نہیں ہے اور ملک کے بعد، ملک کے اوصاف کے اندازے کے مطابق جواز ہوگا۔ اگر مال طیب ہے تو حلال اور طیب ہوگا ورنہ (بصورت عدم طیب) مکروہ اور حرام ہوگا۔ اس

صورت میں دارالحرب سے دارالاسلام کی طرف اموال کھینچ لانے کے طریقے بھی ہوں وہ خرید وفروخت اور ہبہ وغیرہ کی صورت میں قبضے کے حاصل کرنے کے اسباب ہوں گے اور دارالاسلام میں اس مال کا لے آنا بیع و ہبہ کے مطلوب قبضے کی مانند ملکیت کا موجب ہوگا اس کے پیش نظر مال کو دارالاسلام میں لے جانے کی حالت اور نفع حاصل کرنے کا فرق لازم آ گیا۔ یعنی لے جانے کے حلال ہوجانے سے بالفعل نفع اُٹھانے کی حلت لازم نہیں آئے گی اور یہ فرق اسی طرح کا ہوگا کہ فقہاء نے مال کے لینے اور فرج کی اباحت میں فرق کیا ہے۔ درمختار کے صاحب متن فرماتے ہیں:

''ایک مسلمان دارالحرب میں پناہ لے کر داخل ہوا تو کفار کی کسی چیز کو لینا حرام ہے پس اگر کسی چیز کو وہاں سے نکال لیا کہ وہ اس کا حرام طور پر مالک ہوگیا تو وہ اس کو صدقہ کردے بخلاف قیدی کے اور اگر انہوں نے اس کو خوشی سے آزاد کردیا تو اس کے لئے مال کا لینا اور قتل نفس جائز ہے نہ کہ فرج کی اباحت۔ انتہی۔''

اور شارح دون استباحۃ الفرج کے قول پر لکھتا ہے:

''کیونکہ وہ ملک کے بغیر مباح نہیں ہوتی''

اور علامہ طحطاوی اس قول پر تحریر فرماتے ہیں:

اور دارالاسلام میں محفوظ کرنے سے پہلے ملک نہیں ہے الغرض حربی سے سود لینے کے جواز سے اس کے استعمال کے پیچھے لگنا ایسا ہی ہے جیسا کہ صاحب متن درمختار کے ارشاد کے موافق۔ مال کے لینے کے جواز سے فرج کے مباح ہونے کے پیچھے لگنا بلکہ مناسب یہ ہے کہ قول ''**لا ملک قبل الاحراز**'' کو ربٰوا اور غیر ربا میں عام رکھیں اور اس ظاہری عموم کو کہ نکرہ کے سیاق نفی میں واقع ہونے سے حاصل ہوا ہے اسیر کے قصے کی تخصیص کے احتمال پر خصوص کے ساتھ مبدل خیال نہ کریں کیونکہ مذکورہ دلائل الفاظ کے عموم کی تائید کرتے ہیں نہ احتمال کئے گئے خصوص کی۔ باقی سود کے مسئلے میں احراز کی قید کا ذکر نہ کرنا اس لئے نہیں ہے کہ یہاں دارالاسلام میں احراز

کی حاجت نہیں ہے بلکہ مسئلے کا موضوع وہ مسلم ہے کہ جو دارالحرب میں چند دن کے لئے امن کے حصول کی صورت میں گیا ہو نہ وہ مراد ہے جو وہاں کا باشندہ ہو۔ اس سبب سے یہاں احراز کا واقع ہونا یقینی ہے بلکہ قوی امید ہے کہ عنقریب دارالاسلام میں لے جائے گا۔ معاملہ باہمی رضا مندی کا ہو گیا اب نہ کوئی مانع ہے اور نہ کوئی مزاحم۔ ہاں غصب اور چوری اور حیلے وغیرہ میں سینکڑوں قسم کے اندیشے ہیں۔ ہر وقت تعاقب کا خیال جگر سوز ہے۔ لہٰذا فقہاء نے وہاں ذکر کیا اور یہاں ذکر نہیں کیا۔

ہندوستان بعہد سلطنت برطانیہ نزد حضرت قاسم العلوم

چوں ایں قدر دانستی میگویم که اگر کسی را هوس سود خوارے باشد و هندوستان را دارالحرب قرارداده بروایت امام ابو حنیفه دست زند می باید که رخت خود ازیں دار بردارد و بمکه معظمه رفته هرچه بربۡواز هنود و نصاریٰ و اهل اسلام ایں جا بهم آورده باشد نوش جاں فرماید که ایں دم حسب ارشاد امام همام رحمة الله علیه بی عذر مالک آں گردید و خبثی در ملک اوراه نیافته . اما کسیکه دل بآب و هوا ایں دیار بسته و پاء همت برهواء متاع ایں نواح و ساکنانش شکسته هندوستان در نظرش اگر دارالحرب هم باشد حلة ایں قسم متاع اوراخیال خام است. طرفه تماشا است که بروایت اباحت و جواز چناں مست مے گردند تو گوئی صداء غناء از مطرب خوش الحان شنیده اند اما بمغز سخن پی نبرده اند و مثل شنوند گاں جاهل که از معانی الفاظ غنا بے خبر باشند نافهمیده دست و پامے زنند . نمیدانند که مطلب ازیں اباحت ظاهری منع و ممانعت است نه اباحت بنی اسرائیل از آیة

"اِهۡبِطُوۡا مِصۡرًا فَاِنَّ لَکُمۡ مَّا سَاَلۡتُمۡ" (سورۃ البقرۃ، آیت ۶۱)

اباحت بقل و فوم و عدس وبصل فهمیده باشند مگر آنانکه فهم خداداد دارند ما قبل اعنی

" اَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِیْ هُوَ اَدْنٰی بِالَّذِیْ هُوَ خَیْرٌ" (البقرۃ،آیت ۶۱)

وما بعد اعنی

"وَضُرِبَتْ عَلَیْهِمُ الذِّلَّةُ وَ الْمَسْکَنَةُ وَبَآءُوْ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ" (البقرۃ:۶۱)

را چوں می بینند ایں اباحت را بدتر از حرمت می پندارد. همچنیں اگر بالفرض انتفاع از مال سود در هندهم جائز باشد ایں جواز بدتر از عدم جواز او باشد. چه امام همام مسلمانان ایں دیار را دریں باره بزمره کفار شمرده اند چنانکه گرفتن سود از کفار دارالحرب رواداشته اندو همچناں ازمسلمانان دارالحرب نیز سود گرفتن جائز پنداشته اندو برهمیں بناء متاخراں فتواء جواز اخذ ربا ازیک دیگر مسلماناں را که بدارالحرب مقیم باشند داده اند. اندریں صورت اگر کسی هجرة نکند اما بمکه رفته مال ربا خورده باز آید آنچناں باشد که یکی از اشراف یا بدمعاشاں رابطۂ محبت پیدا کند بادشاه یا بزرگی دیگر بغرض ترک کنانیدن آں رابطه باوفرماید که ماهر کرابابدمعاشعاں بربط محبت دارد از زمره ایشاں می پنداریم . آں ابله باستماع ایں سخن ازکرده خود بازنیاید، اما بظاهر کلام بادشاه یا آں بزرگ فریفته بدل خود گوید که اکنوں رشته و قرابت و پیوند نیز باوشاں باید کرد و هیچ اندیشه نباید کرد که بادشاه یا آں بزرگ خود مارا ازیں زمره شمرده.

الغرض ، غرض امام ازیں کلام آں بود که لحوق عار باعث ترک آں دارخواهد بود ایں جا برعکس آں رونمود. همیں اباحت

سرمایه اقامت هند گردید. استغفر الله.

اکنون می باید که سخنی دیگر قابل شنیدن بسر ایم . عزیز من اباحت چیزی مستلزم رفع معصیت نباشد. معصیت را از لوازم خاصه حرمت نباید پنداشت چون مقصود شارع اجتناب از معصیت و اقبال برطاعت است نه غیر آن در احتراز از معاصی و تعمیل طاعات باید کوشید. و اباحت وغیر اباحت رانباید دید. اباحتی که بوجه اصرارو دون همتی مردم باشد چنان که در اباحت فوم و عدس و بصل شنیدی آنرا دو حق دون همتان مبنی برغضب و نافرمانی باید فهمید. و در احتراز ازان باید کو شید. اگر بالفرض انتفاع بمال ربٰو در دارالحرب حلال هم باشد آنرا عین معصیت باید پنداشت. غرض ازیں اباحة همان هجرة است.

ازیں جا حال ایں حیله هم دریافته باشی که مال دارالحرب بربٰوا گرفته ازدارالحرب بی هجرة برون رفته بخوارند و بازآیند بالجمله سخن تحقیق ایں است که ملک قبل الاحراز صورت نه بندد و مسلمانان دارالحرب را قبل هجرة فقط بوجه آمد و شد دارالاسلام اعنی مکه معظمه و مدینه منوره از معصیتی که بوجه اکل ربٰو متصور است . بقول امام همام رستگاری نیست و اگر بقول امام ابو یوسف بنگری اوشاں وهم ائمه ثلاثه روندگان دارالاسلام را نیز اجازت نمیدهند. وبراه انصاف قول اوشاں اقرب الی القبول است چه امام ابو حنیفه و امام محمد نیز حلت مال ربٰو در صورت مرقومه مبنی بر اباحت اصلیه داشته اند. چنانچه دردر مختار است

”لان ما له ثَمَّةَ مباحٌ“

ایں نفرموده اند " لان عقد الربٰو ثمة جائزٌ او غیر ممنوع" اندریں صورت در صورت اخذ ربٰو تعرض بماں اوشاں لازم خواهد آمد. آری اگر ایں بودی که ربٰو اینجا مفید ملک نبود یا بود مگر مفید ملک انصاف نبود واں جارفته افاده ملک انصاف بهم رسید. تعرض باموال کفار لازم نمی آمد. مگر چوں بناء علت براباحت اصلیه افتاد حاصل ایں اباحت آں شد که مستامن دارالحرب اعنی مسلمی را که بدارالحرب بامان و استیمان رفته باشد تعرض باموال کفارر و است چه اموال اوشاں مباح الاصل اند. وخود مے دانی که ایں فتوا مستلزم غدر است گرچه بظاهر غدر نباشد مگر آنکه گویند که غدر و نقص عهد کفار اگر ممنوع است نه بذات خود ممنوع است ورنه قتل و اخذ مال کفار عنوة که اشد ازیں است چرا روا بودے. بلکه بپاداش ایں غدر اندیشه غدر ازاں طرف است و بایں همه مستلزم تنفیر کفار از اسلام و اهل اسلام که بمشاهده ایں خصال دل عام و خاص از اسلام و اهل اسلام برگردد و بالفرض اگر بمشاهده آثار حقانیت و حقیت حکام اسلام قدرے از حب اسلام بدل ریخته باشد مبدل بعداوت و نفرت گردد و در صورت اخذ ربٰوا بتراضی ایں اندیشه بمیاں نیست لیکن قطع نظر ازاں که ایں قسم مداهنة مخالف آں احتیاطات است که در حقوق الناس بکار آمده حتی که غیبت ذمی را حرام داشتند. ایں دلیل ایں وقت در جواز اخذ ربٰوا از ذمیاں دارالاسلام نیز بکار خواهد آمد. اماں هر دو جا مشترک و عهد هر دو جا موجود. اگر گرفتن مال کفار بوجه اباحت اصلیه وارتفاع غدر جائز است از ذمیاں دارالاسلام نیز جائز

باشد.، چه اوشان اگر قبض جزئی خود زیر قبض کلی اهل اسلام دارند و بایں وجه مال اوشان معصوم و محرم التعرض گردیده. مگر حاصل ایں همه حرمت غدر است. یعنی معصومیت اموال اوشان مبنی بر حرمت غدر است. اگر بوجه غدر ایں جا گرفتن مال اوشان ببهانه سود حرام است ایں جا نیز همیں علت موجود است.

باقی ماند اینکه در دارالحرب مال کفار مباح است چنانچه فرموده اند.

"لانّ ما له ثَمَّةَ مباحٌ"

اگر مراد ازیں سخن ایں است که بعد عهد و پیمان و امان و استیمان نیز مباح است تعرض باموال اوشان چرا حرام است و اگر غرض است که قبل عهد و پیمان و امان و استیمان مباح بود ایں جا نیز قبل عقد ذمه مباح بود. آخر همیں است که جزیه می ستانند. ورنه رشته و قرابت بمیان نیست. تاگویند که بااهل اسلام صله رحمی مے کنند. حقوق خدا وندی را نمی شناسند. تاگویند که زکوٰة ادا مے کنند ورنه باز معنی کفر چیست. غرض بطور یکه گیرند هیچ فرق بمیان نیست و ایں فرق که ایں جا قبض کلی اسلام است و انجا قبض کلی کفار دریں باره فرقی پیدا نمی کنند و ازیں جا دانسته باشی که در دارالحرب بالفرض اگر رواست گرفتن سود بطور یکه گفته شدروا است. اگرچه حقیقت الامر را دانستی مگر دادن سود نزد کسے روا نباشد. مگر آنکه گویند که هرکه بدارالحرب رفت اگرچه بامان رفته باشد یا بعهد و پیمان در انجا نشسته بایں وجه که قبض جزئیش زیر قبض کلی دارالحرب درآمده دریں باره ملحق بکفارشد. نعوذ بالله. لیکن حال ایں کسان

رابشنیدی که هجرة ازوشان و خروج از دارالحرب مطلوب است نه آنکه بحلة ربوٰانعام کرده اندیا بدادن ربوٰا رخصة داده اند. وهم ازیں جا دانسته باشی که نفع رهن در دارالحرب حلال پنداشتن مبنی برحلت ربوٰاست . چه هر قرضیکه مستلزم نفع باشد آنرا در حکم عقد ربوٰبایدداشت . بالجمله تعریف ربا بران صادق است. چنانچه ظاهر است و نیز آئنده اِن شاء الله خواهی دانست.

و ازیں جا است آنکه گویند " کل قرض جر نفعا فهو ربا" باقی تراضی و عفو دین را مخصوص بریں داشتن چه معنی دارد عفو و تراضی در سود یین نیز کار خود مے کند. پس اگر همیں تراضی است که مے گویند که من بحل کردم و راضی گردیم ایں امر در رباء بین و معروف نیز متصور بلکه موجود است . آں کدام کس است که بر عطاء سود گوید که بجبر میدهم و هرگز دلم نمی خواهد. و اگر از احوال دل پرسند تراضی و عفو یکه در رهن نامه ها باشد حقیقة آں نیز همه را معلوم است و هر که از کلام الله همچو آیات.

"لَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بِاَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَّقَالُوْا هٰذَآ اِفْکٌ مُّبِيْنٌ" (سورۂ النور، آیت ۱۲)

" وَلَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ قُلْتُمْ مَّا يَكُوْنُ لَنَآ اَنْ نَّتَكَلَّمَ بِهٰذَا سُبْحٰنَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ" (سورۂ النور، آیت ۱۶)

و سواء ایں آیات رابدیده تدبر دیده بالیقیں دانسته باشد که شهادة حالی از شهادة قالی در صورت تعارض دربارۂ حقوق اوشاں مقدم است. اگر هنوز نفهمیده باشی مفصل بشنو که

منافقاں چوں آغاز تهمت برجناب صدیقه مطهره حضرت عائشه

نهادند مؤمنان ساده لوح از وشان گرفته گفتگوها کردند. خدا وند کریم شهادة حالی حضرت عائشه صدیقه مطهره رضی الله عنها را مکذب ایں دعوئ منافقان آورده فرمود "وَلَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ الخ" پس اگر ایں شهاده معتبر نه بود ایں عتاب چه معنی داشتی و بهتان عظیم و افک مبین نفرمودندے. پس چناں که ایں جا بشهادة حال دارو گیردرحق العباد کرده اند همیں ساں توقع دارو گیر درحق راهناںٰ از مرتهناں باید داشت و چنانکه انجا شهادة قالی منافقاں در جواب ایں شهادة کاری نکرد ایں جا نیز شهادة راهنان منافق پیشه درباره عفو و رضا نباید شنید. والله اعلم و علمه اتم

مولانا محمد قاسم صاحب کے نزدیک
سلطنت برطانیہ کے عہد میں ہندوستان کی پوزیشن

جب اتنا آپ کو معلوم ہو گیا تو میں کہتا ہوں کہ اگر کسی کو سود خواری کی ہوس ہو اور ہندوستان کو دارالحرب قرار دے کر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کے مطابق سود لینے کے لئے ہاتھ مارے تو چاہئے کہ اپنا سامان ہندوستان سے اُٹھائے اور مکہ معظمہ جا کر جو کچھ اس نے ہندوؤں، عیسائیوں اور مسلمانوں سے سود لیا ہے شوق سے کھائے کیونکہ اس وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد کے مطابق وہ شخص کسی عذر کے بغیر اس کا مالک ہو گیا اور کوئی ناپا کی اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی۔ لیکن جو شخص کہ اس دیار کی آب و ہوا سے دل لگائے ہوئے ہے اور ہمت کا پاؤں ان اطراف اور ان کے رہنے والوں کے سامان کی خواہش پر توڑے ہوئے ہے اس کی نظر میں اگر (ہندوستان) دارالحرب بھی ہو پھر بھی اس قسم کے (سود کے) مال کا حلال سمجھنا اس کی خام خیالی ہے۔ عجب تماشہ ہے کہ اباحت اور جواز کی روایت پر یہ لوگ ایسے مست ہو جاتے ہیں گویا کہ انہوں نے کسی اچھی آواز والے گویے کے گانے کی آواز سن لی ہے لیکن بات کے مغز

تک نہیں پہنچے ہیں اور جاہل سننے والوں کی طرح گانے کے الفاظ کے معنوں سے بے خبر ہیں اور سمجھے بغیر ہاتھ پاؤں مارنے لگتے ہیں وہ نہیں جانتے کہ اس ظاہری اباحت کا مقصد منع کرنا اور ممانعت ہے نہ کہ مباح ہونا۔ بنی اسرائیل اس آیت:

''تم شہر میں داخل ہو جاؤ تم جو مانگتے ہو تمہیں مل جائے گا''

سے سبزی، لہسن، مسور، پیاز کی اباحت سمجھے ہوں گے لیکن جو لوگ خداداد سمجھ رکھتے ہیں تو وہ پہلے کی آیت یعنی: ''کیا تم اچھی چیز کے بدلے میں اس سے ادنیٰ چیز چاہتے ہو''۔

اور بعد کی آیت یعنی ''ان پر ذلت اور مسکنت ماردی گئی اور وہ اللہ کا غضب لے کر واپس ہوئے'' کو جب دیکھتے ہیں تو اس اباحت کو حرام سے زیادہ برا خیال کرتے ہیں۔ اسی طرح بالفرض اگر ہندوستان میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا جائز بھی ہو تو یہ جواز اس کے عدم جواز سے بدتر ہوگا۔ کیوں کہ امام ہمام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس دیار ہندوستان کے مسلمانوں کو اس بارے میں کفار کے زمرے میں شمار کیا ہے جیسا کہ دارالحرب کے کفار سے سود لینا جائز رکھا ہے۔

اسی طرح دارالحرب کے مسلمانوں سے بھی سود کا لینا جائز گمان کیا ہے اور اسی بناء پر بعد کے فقہاء نے دارالحرب میں مقیم مسلمانوں کو ایک دوسرے سے سود لینے کے جواز پر فتویٰ دیا ہے اس صورت میں اگر کوئی ہجرت تو نہ کرے لیکن مکہ میں جا کر سود کا مال کھا کر واپس آجائے تو ایسا ہوگا کہ شریفوں میں سے کوئی بدمعاشوں کے ساتھ محبت کا رابطہ پیدا کرے اور بادشاہ یا اور کوئی بزرگ اس تعلق کو چھڑوانے کے لئے اس سے کہے کہ ہم ہر اس شخص کو جو بدمعاشوں سے محبت کا تعلق رکھتا ہے ان کے گروہ میں سے خیال کرتے ہیں تو وہ بے وقوف یہ بات سن کر اپنے کرتوت سے باز نہ آئے اور بادشاہ یا اس بزرگ کے ظاہری کلام سے دھوکا کھا کر اپنے دل میں کہنے لگے کہ اب ان بدمعاشوں سے تعلق رشتہ داری اور دوستی کرنی چاہئے اور کوئی اندیشہ نہ کرنا چاہئے کیونکہ بادشاہ یا اس بزرگ نے خود ہمیں اس گروہ میں شمار کیا ہے۔

الغرض اس کلام سے امام کی غرض یہ تھی کہ اس دارالحرب کے چھوڑ دینے کے باعث بدنامی ہوگی لیکن یہاں تو معاملہ ہی برعکس ہوگیا۔ یہی اباحت ہندوستان میں قیام کا باعث بن گئی۔ استغفر اللہ۔ اب سننے کے قابل دوسری بات مجھے کہنی چاہئے میرے عزیز کسی چیز کی اباحت معصیت کے اُٹھ جانے کو لازم نہیں ہوتی، معصیت کو حرمت کے خاص لوازم میں سے خیال نہ کرنا چاہئے چونکہ صاحب شریعت کا مقصد گناہ سے پرہیز اور طاعت کی طرف متوجہ کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس لئے گناہوں سے بچنے اور طاعتوں کی تعمیل کی کوشش کرنی چاہئے اور اباحت اور غیر اباحت کو نہیں دیکھنا چاہئے۔ جو اباحت لوگوں کے اصرار اور کم ہمتی کی وجہ سے ہو جیسا کہ لہسن، مسور، پیاز کی اباحت میں آپ نے سنا تو اس اباحت کو کم ہمتوں کے بارے میں خدا کے غضب اور نافرمانی پر مبنی سمجھنا چاہئے اور اس سے پرہیز کرنے کی کوشش کرنی چاہئے اگر فرض کرلو دارالحرب میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا حلال بھی ہو تو اس کو بالکل معصیت خیال کرنا چاہئے۔ اس اباحت کا مطلب وہی ہجرت کر جانا ہے۔

یہاں سے اس حیلے کا حال بھی آپ نے معلوم کرلیا ہوگا کہ دارالحرب کا مال سود کے ذریعے لے کر دارالحرب سے ہجرت کئے بغیر باہر جا کر کھائیں اور واپس آ جائیں۔ الحاصل تحقیق کی بات یہ ہے کہ احراز سے پہلے ملک صورت اختیار نہیں کرتی اور ہجرت سے پہلے دارالحرب کے مسلمانوں کو صرف دارالاسلام یعنی مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں آمد و رفت کی وجہ سے اس گناہ کی وجہ سے جو سود کھانے کی وجہ سے متصور ہے، امام ہمام (ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ) کے قول کے مطابق بھی خلاصی نہیں ہے اور اگر امام ابو یوسف کے قول کے مطابق غور کرو تو وہ اور تینوں امام دارالاسلام کو جانے والے کو بھی اجازت نہیں دیتے ہیں اور انصاف تو یہ ہے کہ ان کا قول قابل قبول ہونے کے زیادہ قریب ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی سود کے مال کی حلت کو لکھی گئی صورت میں اصلی اباحت پر مبنی رکھا ہے۔ چنانچہ درمختار میں ہے:

''اس لئے کہ اس کا مال وہاں مباح ہے''

صاحب درمختار نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ اس لئے کہ سود کا عقد وہاں جائز یا غیر ممنوع ہے ''اس طرح سود کے لینے کی صورت میں ان کے مال کے ساتھ تعرض لازم آئے گا۔ ہاں اگر یہ ہوتا کہ سود یہاں دارالحرب میں ملک کے لئے مفید نہیں تھا یا تھا مگر ملک انصاف کے لئے مفید نہ تھا اور وہاں جا کر ملک انصاف کا افادہ حاصل ہو گیا، کفار کے اموال کے ساتھ تعرض لازم نہیں آتا۔ مگر چونکہ علت کی بنیاد اباحت اصلیہ پر رکھی گئی اس لئے اس اباحت کا حاصل یہ ہوا کہ دارالحرب کا پناہ یافتہ یعنی اس مسلمان کو جو کہ دارالحرب میں امان اور پناہ حاصل کر کے وہاں گیا ہو کفار کے اموال کے ساتھ تعرض جائز ہے کیونکہ کفار کے اموال اصل میں مباح ہیں اور آپ خود جانتے ہیں کہ یہ فتویٰ نقض عہد کو لازم کرتا ہے اگرچہ بظاہر غداری نہیں ہے مگر یہ جو کہتے ہیں کہ کفار کے عہد کو توڑ دینا اور اس سے غدر کرنا اگر نا جائز ہے تو بذات خود نا جائز نہیں ہے۔ ورنہ جبراً کفار کا مال لے لینا اور اس کو قتل کرنا جو کہ نقض عہد سے زیادہ سخت ہے کس طرح درست ہوتا بلکہ اس نقض عہد کے بدلے میں اس طرف سے بھی نقض عہد کا اندیشہ ہے اور بایں ہمہ کفار کو اسلام اور مسلمانوں سے نفرت دلانے کو مستلزم ہے کیونکہ ایسے اخلاق کو دیکھ کر ہر عام و خاص کا دل اسلام اور مسلمانوں سے پھر جائے گا اور بالفرض اگر اسلام کے حاکموں کے حق ہونے اور ان کی حقانیت کے آثار کو دیکھ کر قدرے اسلام کی محبت اگر دل میں ہو بھی تو وہ عداوت اور نفرت سے بدل جائے گی اور رضامندی سے سود لینے کی صورت میں یہ اندیشہ درمیان میں نہیں ہے لیکن اس سے قطع نظر کہ اس قسم کی ڈھیل ان احتیاطوں کے مخالف ہے جو لوگوں کے حقوق میں برتی جاتی ہیں یہاں تک کہ ذمی کی غیبت کو بھی حرام قرار دیا ہے یہ دلیل اس وقت دارالاسلام کے ذمیوں سے سود لینے کے جواز میں بھی کام آئے گی کیونکہ امان دونوں جگہ مشترک اور عہد دونوں جگہ موجود ہے۔ اگر کفار کے مال کا اباحت اصلیہ کی وجہ سے لینا اور نقض عہد کا اُٹھ جانا جائز ہے تو

دارالاسلام کے ذمیوں سے بھی جائز ہوگا کیونکہ ذمی لوگ مسلمانوں کے پورے قبضے کے نیچے اپنا جزئی قبضہ رکھتے ہیں اوراس وجہ سے ان کا مال محفوظ اوراس سے تعرض حرام ہوگیا۔ مگراس سب حرمت کا نتیجہ نقض عہد ہے یعنی ان کے اموال کی معصومیت نقض عہد کی حرمت پر مبنی ہے اگر نقض عہد کی وجہ سے یہاں ان کے مال کا سود کے بہانے سے لینا حرام ہے تو یہاں بھی یہی علت موجود ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ دارالحرب میں کفار کا مال مباح ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے:

''اس لئے کہ اس کا مال وہاں مباح ہے''

اگراس بات کا یہ مطلب ہے کہ عہد و پیان اور امان اور پناہ کے بعد بھی مباح ہے تو پھران کے اموال سے تعرض کیوں حرام ہے اور اگر غرض یہ ہے کہ عہد و پیان اور امان اور پناہ سے پہلے مباح تھا تو یہاں بھی عقد ذمہ سے پہلے مباح تھا۔ آخر یہی ہے نہ کہ جزیہ لیتے ہیں ورنہ درمیان میں کوئی رشتہ داری اور قرابت داری نہیں ہے کہ کہہ سکیں کہ مسلمانوں کے ساتھ صلہ رحمی کرتے ہیں۔ حقوق خداوندی کونہیں پہچانتے ہیں تا کہ کہیں کہ زکوٰۃ ادا کرتے ہیں ورنہ پھر کفر کے کیا معنی ہیں غرض جس طرح سے بھی لیں کوئی فرق درمیان میں نہیں ہے اور رہا یہ فرق کہ یہاں پر اسلام کا قبضۂ کلی ہے اور وہاں کفار کا قبض کلی اس بارے میں کوئی فرق نہیں نکالتے ہیں اور یہیں سے آپ کو معلوم ہوگیا ہوگا کہ دارالحرب میں فرض کرلو کہ روا ہے تو اس طور سے جو بیان کیا گیا سود لینا روا ہے اگر معاملے کی حقیقت کو آپ نے جان لیا ہے۔

مگر سود کا دینا کسی کے نزدیک بھی روانہیں ہے مگر یہ کہ کہیں کہ جو شخص دارالحرب میں چلا گیا اگر چہ امان لے کر گیا ہو یا عہد و پیان کے ساتھ وہاں رہ پڑا اس وجہ سے کہ اس کا قبض جزئی دارالحرب کے قبض کلی کے نیچے آگیا اور اس بارے میں کفار کے ساتھ ملحق ہوگیا۔ نعوذ باللہ۔ لیکن ان لوگوں کا حال آپ نے سن لیا کہ ان کی طرف سے ہجرت اور دارالحرب سے نکل جانا مطلوب ہے نہ یہ کہ سود کے حلال ہونے کا انعام دیا ہے یا سود

کے دینے کی اجازت دے دی ہے۔ اور یہیں سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ دار الحرب میں رہن کے نفع کو حلال سمجھنا سود کے حلال ہونے پر مبنی ہے کیونکہ جو قرض نفع کو مستلزم ہو اس کو عقد ربا کے حکم میں رکھنا چاہئے۔ الغرض سود کی تعریف اس پر صادق ہے چنانچہ ظاہر ہے اور آئندہ بھی اِن شاء اللہ آپ کو معلوم ہو جائے گا۔

اور یہیں سے معلوم ہوا کہ کہتے ہیں ''ہر قرض جو نفع حاصل کرے وہ سود ہے'' باقی رضامندی اور قرض کی معافی کو اس پر مخصوص رکھنا کیا معنی رکھتا ہے۔ سود میں ''تراضی'' اور عفو کو دیکھئے کہ وہ بھی اپنا کام کرتے ہیں پس اگر یہی رضامندی ہے کہ کہتے ہیں کہ میں نے بحل (حلال) کر دیا اور میں راضی ہو گیا تو یہ معاملہ سود میں واضح اور معروف نیز متصور بلکہ موجود ہے وہ کون آدمی ہے کہ سود دینے پر کہتا ہے کہ میں مجبوراً دیتا ہوں اور میرا دل ہرگز نہیں چاہتا ہے۔ اور دل کے احوال پوچھتے ہیں تو رضامندی اور عفو جو کہ رہن ناموں میں ہوتی ہے حقیقت میں وہ بھی سب کو معلوم ہے اور جس شخص نے کلام اللہ کی ان جیسی آیات: ''اور جب تم نے اس کو سنا تو مؤمنین اور مومنات نے اپنے دِلوں میں خیر کا گمان کیوں نہیں کیا اور کیوں نہیں کہا کہ یہ صاف بہتان ہے۔''

''اور جب تم نے بہتان عائشہ کے متعلق سنا تو کیوں نہیں کہا ہمیں یہ لائق نہیں ہے کہ ہم ایسی بات کریں۔ پاک ہے تو اے اللہ! یہ تو بڑا بہتان ہے۔''

اور ان آیات کے علاوہ کو غور کی نگاہ سے دیکھ کر یقیناً جان لیا ہوگا کہ حالت کی شہادت قولی شہادت سے ان کے حقوق کے بارے میں تعارض کی صورت میں مقدم ہے۔ اگر اب بھی نہ سمجھے ہو تو مفصل سنئے کہ

منافقین نے جب جناب صدیقہ مطہرہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر تہمت لگائی تو سادہ لوح مؤمنین نے منافقین سے سن کر آپس میں باتیں کیں خداوند کریم نے حضرت عائشہ صدیقہ مطہرہ رضی اللہ عنہا کی حالی شہادت کو منافقین کے اس دعوے کی تکذیب کرنے والی صورت پیش کر کے فرمایا ''وَلَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ الخ'' پس اگر یہ شہادت

معتبر نہ تھی تو یہ عتاب کیا معنی رکھتا اور بہتان عظیم اور اِفک مبین نہ فرماتے۔ پس جیسا کہ یہاں حالی شہادۃ کی وجہ سے بندوں کے حق میں پکڑ دھکڑ کی ہے اسی طرح مرتہنوں کی طرف سے راہنوں کے حق میں داروگیر کی توقع رکھنی چاہئے اور جس طرح کہ وہاں اس شہادت کے جواب میں منافقوں کی قولی شہادت نے کوئی کام نہیں کیا تو یہاں بھی منافق پیشہ راہنوں کی شہادت کو عفو اور رضا کے بارے میں نہیں سننا چاہئے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

ایں بحث بر تقدیر اینکہ ہندوستان دارالحرب است

اکنوں می باید شنید کہ ایں ہمہ کہ گفتہ شد در صورتے است کہ دارالحرب بودن ہندوستان مسلم دارند و اگر خود در دارالحرب بودن ہندوستان کلام باشد بازبایں تطویل حاجۃ نباشد. پس اگر آں روایات را مفتی وقت مسجل بمہر خود گرداند کہ مؤید دارالاسلام بودن ہندوستان است حرمت سود گرفتن دریں جابر قول امام ابو حنیفہ نیز اظہر من الشمس باشد.

بہر تنبیہ شائقان ربا کہ بہر نوش جاں فرمودنش بہانہ می طلبند از طحطاوی نقل مے کنم. در باب المستامن نقل کردہ. ذکر الاشترو شتی فی فصوله عن ابی الیسر ان دارالاسلام لا تصیر دارالحرب ما لم یبطل جمیع ما به صارت دارالاسلام ذکرہ فی احکام المرتدین.

و ذکر الا سبیجالی فی مبسوطه ان دارالاسلام محکوم بکونها دارالاسلام فیبقی هذا الحکم ببقاء حکم واحد فیها ولا تصیر دارالحرب الا بعد زوال القرائن و دارالحرب تصیر دارالاسلام بزوال بعض القرائن و هو ان تجری فیها احکام اهل الاسلام.

و ذکر الامشی فی واقعاة انها صارت دارالاسلام بهذه الاعلام الثلاثة فلا تصیر دار حرب ما بقی شیءٌ منها.

و ذکر الامام ناصر الدین فی المنشور ان دارالاسلام صارت دارالاسلام باجراء احکام الاسلام فما بقیت علقه من علائق الاسلام یترجح جانب الاسلام انتھی. پس ہر کرا خوف آخرۃ در گرفته می باید که اندریں باب" حدیث الاثم مَا حاک فی صدرک " او کماقال.

یہ سب بحث اس مفروضے پر ہے کہ ہندوستان دارالحرب ہے

اب سننا چاہئے کہ یہ سب کچھ جو کہا گیا اس صورت میں ہے کہ جبکہ ہندوستان کا دارالحرب ہونا مسلم رکھیں اور اگر خود ہندوستان کے دارالحرب ہونے میں کلام ہو تو پھر اس تطویل کی ضرورت نہیں رہتی۔ پس اگر مفتی وقت ان روایات کو اپنی مُہر سے مسجّل کر دے جو روایات کے ہندوستان کہ دارالاسلام ہونے کی تائید کرتی ہیں تو پھر یہاں ہندوستان میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق سود لینے کا حرام ہونا زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔

سود کے شائقین کی تنبیہ کیلئے کہ اس کے کھانے کیلئے بہانہ تلاش کرتے ہیں۔ طحطاوی سے (حسب ذیل عبارت) نقل کرتا ہوں۔ مستامن کے بارے میں انہوں نے نقل کیا ہے: ''اشتروشتی نے ابوالیسر سے اپنی فصلوں میں ذکر کیا ہے کہ دارالاسلام اس وقت تک دارالحرب نہیں بنتا جب تک وہ تمام صورتیں جن سے دارالاسلام تشکیل پاتا ہے باطل نہ ہو جائیں۔ یہ بات مرتدین کے بارے میں انہوں نے ذکر کی ہے۔''

اور اس بیجالی نے اپنی مبسوط میں ذکر کیا ہے کہ دارالاسلام پر دارالاسلام ہونے کا حکم اس وقت تک رہے گا جب تک کہ اس میں ایک حکم بھی دارالاسلام کا باقی رہے گا۔ اور وہ اس وقت تک دارالحرب نہیں ہو گا جب تک کہ دارالاسلام کے سارے قرینے ختم نہیں ہو جاتے اور دارالحرب اس کے بعض قرائن کے ختم ہو جانے سے دارالاسلام بن جاتا ہے اور اس کی یہ صورت ہے کہ اس میں مسلمانوں کے احکام جاری ہوتے ہوں۔

اور لامشی نے اپنے واقعات میں ذکر کیا ہے ان تینوں نشانیوں کے باعث وہ دارالاسلام ہی بن گیا اور جب تک ایک بھی نشانی باقی ہے وہ دارالحرب نہیں بنے گا۔

اور امام ناصر الدین نے منشور میں ذکر کیا ہے کہ دار الاسلام دار الاسلام رہتا ہے جب تک کہ دار الاسلام کے احکام اس میں جاری ہیں اور جب تک اسلام کے علائق میں سے کوئی تعلق باقی رہتا ہے تو دار الاسلام کی جانب راجح ہوگی۔ انتہی۔ پس جس شخص کو آخرت کا خوف ہے اس کو چاہئے کہ اس بارے میں گناہ کی بات وہ ہے جو تمہارے سینے میں کھٹکے۔ او کما قال

ہندوستان دار الاسلام است

را پیش نظر دارد چه اَوّل باعتبار روایات منقوله هندوستان دارالاسلام . باز اگر دارالحرب است حسب ارشاد ائمه ثلاثه و هم امام ابو یوسف گرفتن ربا در دارالحرب هم حرام و ممنوع. و اگر بالفرض موافق ارشاد امام ابو حنیفه حلال هم باشدان حلة بدتر از حرمت است و اگر بالفرض حلة همچو دیگر حلتها است انهم وقتی است که احراز بدارالاسلام کرده باشد نه آن که در هندوستان بنشیند و خورد و بردنماید و نوش جان فرماید. نظر بریں چگونه در سینه خلجانی و خراشی پیدا نخواهد شد و چرا مصداق " ما حاک فی صدرک او کما قال" نخواهد گردید " وما علینا الاالبلاغ ".

ہندوستان دار الاسلام ہے

کو پیش نظر رکھے کیوں کہ مذکورہ بالا منقولہ روایات کے اعتبار سے ہندوستان دار الاسلام ہے۔ پھر بھی اگر دار الحرب ہے تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور نیز امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سود کا دار الحرب میں بھی لینا حرام اور ممنوع ہے اور اگر بالفرض امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد کے مطابق حلال بھی ہو تو وہ حلت حرمت سے بدتر ہے اور اگر بالفرض دوسری حلتوں کی طرح حلت ہے تو وہ بھی وقتی ہے جبکہ دار الاسلام میں لا کر سود کے مال

کا احراز کیا ہو نہ یہ کہ ہندوستان میں رہے اور کھائے پیے اور خرچ کرے اس کے پیش نظر سینے میں کوئی خلجان اور خلش پیدا نہ ہوگی اور کیوں نہ "ما حاک فی صدرک او کما قال" کا مصداق نہ ہوگا اور ہمارے ذمے تو حق بات کا پہنچا دینا ہے۔

از ہندوستان بصورت ہجرت

کار ایمان آں بود که درباره هجرت هندوستان را دارالحرب قرار مے دادند و درباره سود گرفتن و ناگرفتن و دادن و نادادن ایں دیار را دارالاسلام می فهمیدند نه ایں که درباره هجرة دارالاسلام و وقت سود گرفتن دارالحرب. ایں از هماں قبیل است که خدا وند جل مجدهٗ از حال منافقاں میفرماید.

"وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ فَاِذَآ اُوْذِيَ فِي اللّٰهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللّٰهِ وَ لَئِنْ جَآءَ نَصْرٌ مِّنْ رَّبِّكَ لَيَقُوْلُنَّ اِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ اَوَ لَيْسَ اللّٰهُ بِاَعْلَمَ بِمَا فِيْ صُدُوْرِ الْعٰلَمِيْنَ" (سورۃ العنکبوت، آیت ۱۰)

ہندوستان سے ہجرت کی صورت میں

ایمان کی بات تو یہ تھی کہ ہجرت کے بارے میں ہندوستان کو دارالحرب قرار دینے اور سود لینے اور نہ لینے اور دینے اور نہ دینے کے بارے میں ہندوستان کو دارالاسلام سمجھتے نہ یہ کہ ہجرت کے بارے میں تو دارالاسلام اور سود لینے کے وقت اس کو دارالحرب سمجھیں۔ یہ تو ایسی ہی بات ہے کہ خداوند جل مجدہ منافقوں کی حالت کے متعلق فرماتے ہیں: "اور بعض لوگ وہ ہیں جو کہتے ہیں ہم اللہ پر ایمان لائے پس جب اللہ کی راہ میں ایذاء دی گئی تو لوگوں کے فتنے کو اللہ کے عذاب کی مانند بنا دیا۔ اور اگر ان کو اللہ کی مدد پہنچ جاتی تو وہ کہتے کہ ہم تو تمہارے ساتھ ہیں۔ کیا اللہ دنیا والوں کے دِلوں کی باتیں نہیں جانتا۔"

اجتہاد قاسم العلوم در باب سود

بگمان احقر ایں گنهگاری ، کسانیکه باحتمال دارالحرب بودن هند خود را بوجه اقامت ایں دار بزه کارمے دانند و به احتمال دارالاسلام بودن هند وقتیکه نان سود از خانه ایں و آں خورده شود خود را گنهگار می پندارند ازاں سود حلال و اقامة مباح که بدو احتمال متضاد وابسته اند بهزاراں مرتبه بهتر باشد. شعر:

ترسم که صرفۂ نبرد روز بازخواست نان حلال شیخ زآبِ حرام ما

کاش ایں سود خواران و مقیمان هند خود را از خطا کاراں می پنداشتند که (۱) یکی امید انابة، (۲) دوم در ملامت خویش احتمال تخفیف قیامت می بود. اکنوں چه عجب که جام نوشان رحیق ایمان در مستی خوددست ازیں سود صریح و منفعت رهن برافشانند ورنه ازیں هم چه کم که خود راخطا وار پندارند.

مولانا محمد قاسم صاحب کا سود کے بارے میں اجتہاد

اس احقر گناہگار کے گمان میں جولوگ ہندوستان کے دارالحرب ہونے کے شک کے باعث اپنے آپ کو یہاں کے قیام کے باعث گنہگار خیال کرتے ہیں اور دارالاسلام ہونے کے شبہ میں جبکہ اس کے گھر اور اس کے گھر سے سود کی روٹی کھائی ہو، اپنے آپ کو گناہ گار خیال کرتے ہیں تو اس حلال سود اور مباح اقامت کی وجہ سے جو دو متضاد احتمال میں پھنسے ہوئے ہیں، ہزاروں مرتبہ بہتر ہے کہ ۔

مجھے ڈر ہے کہ قیامت کے دن شیخ کی حلال روٹی ہمارے حرام پانی کے ساتھ نہ چلے گی

کاش! یہ سود خوار لوگ اور ہندوستان میں مقیم ہوتے ہوئے اپنے آپ کو خطا کاروں میں سے سمجھتے۔ کہ ایک تو اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کی اُمید ہوتی اور دوسرے اپنی ملامت میں قیامت میں ملامت کی تخفیف کا احتمال رہتا۔ اب کیا تعجب ہے کہ

ایمان کی شراب کے جام لنڈھانے والے اپنی مستی میں اس صاف سود اور رہن کے منافع سے ہاتھ جھٹکیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اپنے آپ کو خطاء وار خیال کریں۔

منفعت گرفتن از شئی مرہونہ

بزعم ایں هیچمدان در سود صریح و منفعة رهن ایں دیار هیچ فرقی نیست. حال عفو و رضاء ظاهر خود معلوم شد. باقی ماند حدیثی که مرفوعًا از ابی هریره در بخاری ومشکوة آمده.

"قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظهر يركب بنفقته اذا كان مرهونا ولبن الدر يشرب بنفقته اذا كان مرهونا و على الذى يركب ويشرب النفقة"

اگرچه در نظر ظاهر پرستاں سندحلة منافع رهن است مگر آنانکه فهم خداداد دارند به اشارات دیگر و هدایات دیگر از قرآن و حدیث بمعانی مقصوده و منشاء ایں ارشاد پی برده. دریں حدیث و آں احادیث که بظاهر معارض ایں حدیث افتاده اند توافق می یابند. اَوّل احادیث حرمة ربابتمامها معارض ایں حدیث اند. چه منافع رهن بالضرور وبالبداهة در تعریف وحَدِّ "ربا" داخل اند. اگر هنوز باد نداری بشنو در مشکوة از اَنس رضی الله عنه است.

" قال اذا اقرض احدكم قرضا فاهدى اليه او حمله على الدابة فلا يركبه ولا يقبلها الا ان يكون جرى بينه و بينه قبل ذٰلک رواه ابن ماجة والبيهقى فى شعب الايمان"

وعنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال اذا اقرض الرجل فلا ياخذ هدية رواه البخارى فى تاريخه هكذا فى المنتقى . وعن ابى بردة ابن ابى موسٰى قال قدمت المدينة فلقيت عبدالله بن سلام فقال انک

بارض فیها الربوٰا فاش فاذا کان لک علی رجل حق فاهدی الیک حمل تبن او حمل شعیر او حبل قت فلا تاخذه فانه ربوٰ (رواه البخاری)

این حدیث ثلثه که متصلی یک دیگر در مشکوٰة در باب الربوٰ مذکور اند دلیل قاطع اند برایں که آمدنی و منفعت رهن این دیار بالضرور از اقسام ربا است. پس اگر برظاهر الفاظ رهن نامها نظر است که می نویسند بخشیدم و بحل کردم. این جا نیز لفظ اهدی است که بر هدیه بودن منفعة دلالت دارد نه برسود بودن آں و اگر اعتبار معنی است پس چناں که صور ماخوذه احادیث را از اقسام ربا شمرده اند این جا نیز منفعة رهن را از اقسام ربا باید شمرد و مے دانی که در صورتِ دخول مفنعت رهن در حَدِّ رِبَا لغة وغیره وعیدها مثل آنکه در مشکوٰة بروایت ابن ماجه و احمد و ابی هُریره آورده.

"قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ الرّبوٰ سبعون جزء ایسرها ان ینکح الرجل امه"

همه بهر خورندگاں و گیرندگاں منافع رهن خواهد بود. "دوم حدیثی دیگر درمشکوٰة است.عن سعید بن المسیب ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لا یغلق الرهن الرهن من صاحبه الذی رهنه له غنمه وعلیه غرمهٗ(رواه الشافعی مرسلا و روی مثله او مثل معناه لا یخالفه عنه عن ابی هُریرة متصلا"

این حدیث صریح معارض آں حدیث است که بظاهرش سود خواران سود رهن نوش جان میفرمایند. چه جمله

"لا یغلق الرهن الرهن"

بمعنی "لا یمنع الرهن المرهون" است. و مے دانی که این نهی تصریح

است بانکه مفاد شی مرهون رابراهین باید داد. و نزد خود ذخیره نباید نهاد و دست به تناولش نباید کشاد. چناں چه جمله اخیره که بمنزله تفسیر جمله اوّل است ایں مضمون را آشکار اکرده.

رہن رکھی ہوئی چیز سے فائدہ اُٹھانا

اس ناچیز کے خیال میں، اس ملک ہند میں رہن کے نفع اور صریح سود لینے کے بارے میں کوئی فرق نہیں ہے۔اپنی ظاہری رضا اور عفو کا حال تو معلوم ہوگیا۔باقی رہی وہ حدیث جو کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بخاری اور مشکٰوۃ میں آئی ہے۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔سواری کی پیٹھ پر خرچ کے عوض سواری کی جائے گی جبکہ وہ رہن رکھی گئی ہو اور دُودھ والے جانور کا دُودھ اس کے خرچ کے بدلے پیا جائے گا جبکہ وہ رہن رکھا گیا ہو۔اور جو سواری کرتا ہے اور دُودھ پیتا ہے اس پر جانور کا خرچ ہے۔اگرچہ ظاہر پرستوں کی نظر میں رہن کے منافع کی حلت کی سند ہے مگر جو لوگ خداداد فہم رکھتے ہیں وہ قرآن اور حدیث کے دوسرے اشاروں اور ہدایتوں سے اس ارشاد کے منشاء اور مقصود معانی کا سراغ لگا کر اس حدیث اور ان احادیث میں جو کہ بظاہر اس حدیث کے خلاف واقع ہوئی ہیں موافقت پاتے ہیں۔اوّل تو سود کے حرام ہونے کی حدیثیں تمام کی تمام اس حدیث کے مخالف ہیں کیونکہ رہن کے منافع ضروری طور پر اور واضح طور پر سود کی حد اور تعریف میں داخل ہیں۔اگر اب بھی یقین نہ ہو تو سنئے مشکٰوۃ میں اَنس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

”فرمایا جب تم میں سے کوئی کسی کو قرض دے پھر قرض لینے والا اس کے پاس ہدیہ بھیجے یا جانور کی سواری کرائے تو وہ اس پر سوار نہ ہو اور نہ ہدیہ قبول کرے مگر یہ کہ یہ سلسلہ قرض سے پہلے ان میں رہا ہو اس کو ابن ماجہ اور بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا۔“

اور انہی اَنس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب کوئی شخص کسی کو قرض دے تو اس سے کوئی ہدیہ

نہ لے اس کو بخاری نے اپنی تاریخ میں روایت کیا۔ اسی طرح منتقی میں ہے۔
اور ابی بردہ بن ابی موسی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ میں مدینے آیا تو میں عبداللہ بن سلام سے ملا تو انہوں نے فرمایا تم ایسی جگہ ہو کہ جہاں سود کھلم کھلا ہے پس جب کہ تمہارا کسی شخص پر حق ہو اور وہ تمہیں توڑی یا جو یا گھاس کا گٹھا بھیجے تو تم اس کا یہ ہدیہ قبول مت کرو کیونکہ وہ سود ہے۔ اس کو بخاری نے روایت کیا۔
یہ تینوں حدیثیں جو ایک دوسرے کے متصل ہیں مشکوٰۃ میں باب الربوٰ میں مذکور ہیں، قطعی دلیل ہیں اس بات پر کہ اس ملک کے رہن کی آمدنی اور منافع یقیناً سود کی قسم سے ہیں۔ پس اگر رہن ناموں کے ظاہری الفاظ پر نظر ہے کہ لکھتے ہیں "میں نے وہ منافع بخش دیئے اور حلال کر دیئے"۔ یہاں پر بھی "اہدیٰ" کا لفظ ہے جو کہ منفعت کے ہدیہ ہونے پر دلالت کرتا ہے نہ اس کے سود ہونے پر۔ اور اگر معنی کا اعتبار ہے پس جیسا کہ احادیث سے اخذ کی گئی صورتوں کو علماء نے سود کی قسم سے شمار کیا ہے یہاں پر بھی رہن کے نفع کو سود کی قسموں میں سے شمار کرنا چاہئے اور تمہیں معلوم ہے کہ رہن کے نفع کے سود کی تعریف میں باعتبار لغت وغیرہ داخل ہونے کی صورت میں کتنی ایک عذاب کی دھمکیاں جیسا کہ مشکوٰۃ میں ابن ماجہ اور احمد اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہیں بیان کی ہیں۔
"انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سود کے ستر جز ہیں ان میں سب سے زیادہ آسان یہ ہے کہ آدمی اپنی ماں سے نکاح کرے"۔
تمام رہن کے منافع کو کھانے والوں اور لینے والوں کے لئے ہوں گی۔
دوسری ایک اور حدیث مشکوٰۃ شریف میں ہے: سعید بن میسب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مرہونہ رہن کو راہن سے (اگر وہ چھڑائے) روکا نہ جائے جس نے اس کو رہن رکھا۔ اس کے لئے رہن کے منافع ہیں اور اسی کے ذمے اس کے اخراجات ہیں۔ اس کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مرسلاً روایت کیا ہے اور اسی کی مانند روایت کیا ہے یا اس معنی کی مانند کسی نے اس کی مخالفت

نہیں کی۔ یہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے متصل ہے۔

یہ صریح حدیث اس حدیث کے متضاد ہے کہ اس کے ظاہر کو دیکھ کر سود کھانے والے رہن کا سود نوش جاں کرتے ہیں۔ کیونکہ جملہ

"لا يغلق الرهن الرهن"

بمعنی" لا يمنع الرهن المرهون" ہے۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ یہ صاف ممانعت ہے اس بات سے کہ رہن رکھی گئی چیز کا نفع راہن کو دینا چاہئے اور مرتہن کو اپنے پاس جمع نہ رکھنا چاہئے اور اس کے استعمال کے لئے ہاتھ نہ بڑھانا چاہئے۔ چنانچہ آخری جملہ نے جو پہلے جملے کی تفسیر کی جگہ ہے اس مضمون کو آشکارا کر دیا ہے۔

احوط اینست کہ سود گرفتن سند است در حرام

اکنوں مے گویم که تا مقدور کلام خدا وندے باهم یک دیگر وهم در کلام نبوی صلی الله علیه وسلم توافق باید جست نه تعارض. و اگر به تدبیرے تعارض مرتفع نشود آندم اگر از تقدم و تاخر تاریخ یک کلام از دیگر اطلاع یابیم فبها مقدم را منسوخ و متاخر راناسخ پنداریم ورنه باحوط عمل کنیم و در پی هوا و هوس نردیم لیکن مے دانی که ایں جا حال تاریخ معلوم نیست و احوط همیں است که حرام پنداریم که درباره حرمة ربا در کلام الله بجه شدّ و مد و بکدام وعید احکام ها فرستاده اند . جائے مے فرمایند.

"يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ" (سورۂ آل عمران، آیت ۱۳۰)

وجائے ارشاد است

"يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ ذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ" فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ (سورۃ البقرہ، آیت ۲۷۸)

و جائ مے فرمایند:

"اَلَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا یَقُوْمُوْنَ اِلَّا کَمَا یَقُوْمُ الَّذِیْ یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ الخ" (سورۃ البقرہ، آیت ۲۷۵)

علٰی هٰذا القیاس احادیث کثیره در مذمة ربا وزجر و توبیخ از خوردن آں وارد شدند . کتابی از حدیث نباشد که بکثرة ایں قسم احادیث در و نباشند. بوجه کثرة و شهرة آں قلم را از تحریراں بازداشته مے گویم که منفعة رهن بشهادة احادیث ثلثه سابقه داخل رباست و باز احادیث بی شمار و آیات کثیره بهر زجر و توبیخ از خوردن و گرفتن آں وارد شدند. بایں همه حدیثی خاص درباره نگرفتن منفعة رهن بشنیدی و ایں طرف فقط یک حدیث که بظاهر موهم جواز منفعت رهن ایں دیاراست و درحقیقة آنهم ازیں قصه یکسوباز کدام انصاف است که انهمه رابگذارند و ایں یک حدیث بتقاضاء هواء هوس پیش نظر دارند. بجز انکه تیره درونی باعث ایں کجروی شده باشد دیگر چه گویم. اگر توفیق ترک نبود ازیں خوردن و بهانه حلة کردن بهتر ان بود که مے خوردند و خود را گنهگار می شمردند.

از من بشنو که آں حدیث نیز محملی دگردارد و منشاء آں ارشاد دگر. مگر مقدمۂ عرض کردنی است.

زیادہ محتاط یہ ہے کہ ہندوستان میں سود لینا حرام ہے

اب میں کہتا ہوں کہ تا مقدور خدا کے کلام میں آپس میں اور کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں موافقت تلاش کرنی چاہئے نہ کہ تعارض۔ اور اگر کسی صورت سے تعارض نہ اُٹھ سکے تو پھر ایک کلام کی دوسرے سے تاریخ کے آگے اور پیچھے ہونے کی اگر ہمیں اطلاع ہو جائے تو فبہا اس صورت میں پہلے کلام کو منسوخ اور بعد کے کلام کو ہم ناسخ سمجھیں۔

ورنہ احوط پر عمل کریں اور خواہش نفسانی کے پیچھے نہ چلیں لیکن آپ کو معلوم ہے کہ یہاں تاریخ کا حال معلوم نہیں ہے اس لئے یہی زیادہ احتیاط کا تقاضا ہے کہ ہم ہندوستان میں سود کو حرام سمجھیں کیونکہ سود کے حرام ہونے کے بارے میں کلام اللہ میں کس قدر تاکید اور کتنی عذاب کی دھمکیوں کے ساتھ احکام بھیجے ہیں۔ایک جگہ فرماتے ہیں:

''اے ایمان والو! تم دو چند سہ چند سود مت کھاؤ اور اللہ سے ڈرو تا کہ تم فلاح پاؤ''

اور ایک جگہ ارشاد ہے:

''اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور جو بقیہ سود ہے اسے چھوڑ دو اگر تم مؤمن ہو اگر تم نے ایسا نہ کیا تو اللہ اور رسول کے ساتھ لڑائی کے لئے تیار ہو جاؤ۔''

اور ایک جگہ فرماتے ہیں:

''جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ قیامت کے روز نہیں کھڑے ہو سکیں گے مگر اس طرح جیسا کہ وہ شخص کھڑا ہوتا ہے جس کو شیطان نے چھو کر خبطی بنا دیا ہو۔''

علیٰ ہذا القیاس بہت سی حدیثیں سود کی مذمت اور اس کے کھانے سے زجر و توبیخ کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔حدیث کی کوئی کتاب نہیں ہے کہ اس میں اس قسم کی حدیثیں بکثرت وارد نہ ہوئی ہوں۔ان کی کثرت اور شہرت کی وجہ سے ان کے لکھنے سے اپنے آپ کو روک کر میں کہتا ہوں کہ رہن کا نفع تینوں سابقہ حدیثوں کی روشنی میں سود میں داخل ہے اور پھر بے شمار حدیثیں اور بہت سی آیتیں اس کے لینے اور کھانے سے زجر و توبیخ کے متعلق وارد ہوئی ہیں۔ان تمام باتوں کے باوجود ایک خاص حدیث رہن کے نفع نہ لینے کے بارے میں تم نے سن لی ہے اور اس طرف فقط ایک حدیث جو کہ ظاہر میں اس ملک میں رہن کے نفع کے جواز کے بارے وہم پیدا کرتی ہے حالانکہ حقیقت میں وہ حدیث بھی اس قصے سے علیحدہ ہے پھر کون سا انصاف ہے کہ ان سب آیات و احادیث کو چھوڑ دیں اور ہوا و ہوس کے تقاضے سے متاثر ہو کر صرف اس ایک حدیث کو مطمح نظر بنالیں سوائے اس کے کہ دل کی تاریکی اس گمراہی کا باعث ہو اور کیا

کہہ سکتا ہوں۔ اگر سود اور منفعت رہن کے چھوڑنے کی توفیق نہ تھی تو سود کھانے اور حلت کا بہانہ تلاش کرنے سے یہ بہتر تھا کہ سود کھاتے اور اپنے آپ کو گناہ گار سمجھتے۔

مجھ سے سنئے کہ وہ حدیث بھی دوسرے معنی رکھتی ہے اور ایسا فرمانے کا منشاء بھی اور ہے۔ مگر اس کے سمجھنے کے لئے ایک مقدمہ عرض کرنے کے قابل ہے۔

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بر دو قسم است

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بدو قسم است.

(۱) یکی احکام حاکمانه مثل جمله احکام صوم وصلوٰۃ که بناء اطاعت برامتثال آن است.(۲) دوم مشوره دوستانه و تحکم مربیانه مثل آنکه در بخاری شریف آمده.

عن کعب بن مالک انه تقاضی ابن ابی حدرد دینا کان له علیه فی المسجد فارتفعت اصواتهما حتی سمعها رسول الله صلی الله علیه وسلم و هو فی بیته فخرج الیهما حتی کشف سجف حجرته فنادی یا کعب قال لبیک یا رسول الله قال من دینک هذا واوما الیه ای الشطر قال لقد فعلت یا رسول الله قال قم فاقضه انتهٰی.

هکذا فی باب کلام الخصوم بعضهم فی بعض من ابواب الخصومات.

الغرض دو کس مذکور از صحابه رضی الله عنهم یکی کعب ابن مالک دوم ابو حدرد اسلمی بوجه حقی که یکی را بردیگری بود در مسجد نبوی صلی الله علیه وسلم ردو کلمے کردند. چوں در امثال این خصومات و اقسام این منازعات آوازها مرتفع مے شوند حضرت رسول الله صلی الله علیه وسلم شنیده پرده از در برداشته بحضرت کعب که صاحب حق بود اشاره بابراء و اسقاط نصف حق فرمودنداں سعادت مند بمجرد ارشاد نبوی صلی الله علیه وسلم سر تسلیم و نیاز خم کرد و

اجابت نمود آں حضرت صلی اللہ علیه وسلم بمشاهده امتثالش بحضرت ابو حدرد اشاره فرمودند که بر خیز و همیدم ادا کن.

چوں ایں قصه را یادگرفتی تامل کن که ایں حکم از چه قسم است و ازچه دریافتی که ایں از فلاں قسم است. هرکرا ادنی مرتبه از عقل عنایت فرموده اند آنهم بیقین خواهد گفت که ایں حکم حاکمانه نیست. حاکمان مجازی نیز بهردهانیدن حقوق العباد می کوشند. آں حاکم علی الاطلق احکم الحاکمین که ادنی ادنی حقوق العباد راهم نمی بخشد ورسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم چگونه نصف حق مسلمان بے گناه بدهاند. چوں ایں اصل و ایں منشا بدیهی است هرکس و ناکس همی داند که ایں مشوره[1] دوستانه و ایں تحکم مربیانه و ایں اصلاح مصلحانه بود نه جبر حاکمانه که ایں تحکم در حق حاکماں مجازی و آلودگان معاصی هم عیب است. تابخداوند جل جلاله ورسول معصوم صلی اللہ علیه وسلم چه رسد.

چوں ایں دو قسم متحقق شدمے گویم که ارشاد

"الظهر یرکب بنفقته اذا کان مرهونا"

نیز از همیں قسم است و طریق دریافتن ایں دقیقه نیز هماں است که در قصه اسقاط نصف دین بشناختی.

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دوقسم کے ہیں

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دوقسم کے ہیں۔ایک تو حاکموں جیسے احکام مثلاً صوم و صلوٰۃ کے تمام احکام کہ ان کی اطاعت کی بنیاد ان کے بجالانے میں ہے۔

(۲) دوسرے وہ احکام جو دوستانہ مشورے اور مربیوں جیسے تحکم کی طرح کے ہیں جیسا کہ بخاری شریف میں آیا ہے۔

کعب بن مالک رضی اللہ عنہ سے ہے کہ انہوں نے ابن ابی حدرد رضی اللہ عنہ سے اپنے قرضے کا جوان پر تھا مسجد میں تقاضا کیا۔ دونوں کی آوازیں بلند ہوگئیں تا آنکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سنیں درانحالیکہ آپ اپنے گھر میں تشریف فرما تھے۔ آپ ان دونوں کی طرف نکلے تا آنکہ آپ نے حجرے کا بیچ میں سے چڑا ہوا پردہ کھولا اور آپ نے پکارا اے کعب، انہوں نے کہا حاضر ہوں یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ، پوچھا تمہارا کتنا قرضہ ہے اور نصف لینے کا آپ نے اشارہ فرمایا۔ انہوں نے کہا میں نے ایسا ہی کیا یا رسول اللہ۔ فرمایا جاؤ اس کا قرض ادا کرو۔ انتہی۔

اسی طرح ہے جھگڑوں کے ابواب میں بعض کے ساتھ بعض جھگڑا کرنے والوں کے کلام کے بارے میں۔ الغرض صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے دو ذکر کئے گئے صحابہ جن میں سے ایک کعب بن مالک رضی اللہ عنہ تھے اور دوسرے ابوحدرد رضی اللہ عنہ اسلمی اس حق کی وجہ سے جو ایک کا دوسرے پر تھا مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں جھگڑ رہے تھے۔ جب ان جیسے جھگڑوں میں اور ان جیسے منازعات میں آوازیں شور کی صورت اختیار کر لیتی ہیں تو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سن کر پردہ دروازے سے اُٹھا کر حضرت کعب کی طرف جنہوں نے قرض دیا تھا متوجہ ہو کر نصف قرض معاف کر دینے اور ختم کر دینے کا اشارہ فرمایا۔ ان نیک بخت صحابی نے ارشاد نبوی سنتے ہی تسلیم و نیاز کا سر جھکا دیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانے کو قبول کر لیا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے مان لینے کو دیکھ کر حضرت ابوحدرد کو اشارہ فرمایا کہ اُٹھو اور ابھی ادا کر دو۔

جب اس قصے کو تم نے یاد کر لیا تو غور کرو کہ یہ حکم کس قسم میں داخل ہے (آیا دوستانہ مشورہ ہے یا حکم ہے) تم نے کس چیز سے سمجھا کہ یہ فلاں قسم میں سے ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ نے تھوڑی سی بھی عقل دی ہے وہ یقین سے کہے گا کہ یہ حاکمانہ حکم نہیں ہے بلکہ دوستانہ ہے کیونکہ مجازی حاکم بھی حقوق العباد کے دلانے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ حاکم مطلق (اللہ تعالیٰ) جو سب حاکموں کا حاکم ہے وہ بندوں کے معمولی معمولی حقوق

کو بھی نہیں بخشتا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بے گناہ مسلمان کا آدھا حق دِلوا سکتے ہیں۔ چونکہ اس کا اصل منشاء واضح ہے اس لئے ہر کس و ناکس جانتا ہے کہ نصف قرض کی ادائی کا مشورہ دوستانہ اور مربیانہ تھا اور یہ اصلاح مصلحانہ تھی نہ کہ حاکمانہ جبکہ یہ حکم دینا دنیاوی حاکموں اور گناہوں سے آلودہ لوگوں کے لئے بھی عیب ہے۔ کجا یہ کہ خداوند جل جلالہٗ اور رسول معصوم صلی اللہ علیہ وسلم اس قسم کا حکم دے سکیں۔

جب حکم کی یہ دو قسمیں تحقیق میں آگئیں تو میں کہتا ہوں کہ حضور کا ارشاد:

''سواری کی پیٹھ پر سواری کی جائے اس کے خرچ کے بدلے''

بھی اسی قسم سے ہے اور اس باریکی کو سمجھنے کے لئے بھی وہی بات ہے جو کہ نصف قرض کو ساقط کر دینے کے قصے میں تم نے پہچان لی ہے۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال ایں است کہ ہم در مشکوۃ از ترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ و دارمی بروایۃ اَنس رضی اللہ عنہ آمدہ۔

"قال غلاالسعر علی عھد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا یا رسول اللہ سَعِرْ لنا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ ھو المسعّر القابض الباسط الرزاق و انی لارجوان القی ربی ولیس احد منکم یطلبنی بمظلمۃ بدم ولا مال "

چوں سعر اعنی نرخ را جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ازاں مقرر نفرمودند کہ ایں کار مستلزم مظالم می نما ید دربارہ سواری رھن و نوشیدن شیر آں بمقابلہ نفقہ کہ بالضرور نوعی است از تسعیر چگونہ باور کردہ آید کہ حکم حاکمانہ فرمودہ اند بلکہ اگر غور کنیم ایں جا از تعین سعر و نرخ نیزچیزے زیادہ ایں طرف رفتہ اند. چہ در تعیین نرخ فقط ھمیں قدر باشد کہ بایع و مشتری

خواهد خواهند یا نخواهند مقدار معین از مال بقدر معین از زربگیرند زیاده کم نکنند. و این جا مطلق نفقه را بمقابله مطلق سواری و شیرنهاده اند نه تعیین مقدار این است و نه تشخیص قدرآں این جا اندیشه مظلمه زیاده ازاں است که در تسعیر و تعیین مقادیر مبیع و ثمن باشد. مگر چوں تسعیر باین وجه ممنوع شد که اتلاف حق دیگراں لازم می آید این جا نیز هماں دلیل که در قصه ابراء نصف راه نموده بود باین طرف دلالت فرمود که این کار اگر بطور حکم و جبرامیرانه باشد خلاف وضع و منصب نبوی صلی الله علیه وسلم می افتد تابخداوند احکم الحاکمین عدل و مسقط چه رسد. نظر برین لازم آمد که این را نیز از قسم مشوره دوستانه و اصلاح مصلحانه و تحکم مربیانه شمرده آید. مگر چنانکه از اشاره ابراء نصف در قصۂ مذکور باقی ماندگان را از ارباب حقوق ازاں زمانه گرفته تا این زمانه ابراء نصف حق خود لازم نیاید همیں طور از اشاره الظهر یرکب الخ دیگراں را امتثال این امر لازم نیاید بلکه چناں که بمعارضه اصل بدیهی و منشاء واضح حاکمان دیگر رانمی رسدکه حکم حاکمانه باابراء حقوق العباد کنند این جا علمان و حاکمان این زمانه را اجازت نیست که باین قسم احکام تحکم نمایند باقی ماند وجه این مشوره دادن مے دانم که این جاقرینه مشوره بیک وجه ازاں ظاهر تراست که در قصه ابراء نصف حق. چه در صورت رهن جانوراں اگر این مشوره ندهند وقتی عظیم، راهناں و مرتهناں را برسر آید حساب کاه و دانه تا کجا کنند و شیر را تاکجا محفوظ دارند و اگر بفروشند حساب قطره قطره کرا محفوظ ماند و این

طرف بے چارہ راهن تا کجا کاه و دانه برسر نهاده گرد خانه مرتهن گرداں ماند خصوصاً وقتیکه در راهن و مرتهن بعد المشرقین بود. باز اگر دام کاه و دانه رسانده باشد ایں هم بعض اوقات موجب حرج عظیم است. نظر بریں مربی هر دو جهاں بر ذمه فریقین نظر کرده ایں مشوره داده باشند و آں سعادت منداں ایں مشوره را در ته دل نهاده باشند و ایں جا دررهن اراضی مے دانی که هیچ وقتی نیست اگر وقت اداء باقی برسر آید از محصول زمیں می تواں داد و باقی را امانة می تواں داشت یا در زر رهن محسوب مے تواں کرد که در کثیر و مقدار کلاں درحساب و کتاب هیچ وقتی نباشد معتاد همه ابناء روزگار همیں است که مقادیر کثیره بے حساب و کتاب نگذارند اما ایں چنیں مقادیر قلیله را که درکاه و دانه هر روزه بصرف آید و از شیربدست افتد نگاهداشتن و حساب کردن خلجان عظیم است. بازایں درد سر هر روزه است و آں تشتت یکدو روز مابین یک دیگر فرق زمین و آسمان است.

بالجمله هر کرا فهم داده اند ایں جا نیز مثل قصه ابراء حق مشوره دوستانه و حکم مربیانه و مداخلت مصلحانه می فهمد. و مے دانی که مصالحة و اصلاح بعد تحقق حقوق می باشد . نظر بریں لازم آمد که همچو قصه ابراء که حق ابراء کننده متحقق بود ایں جا نیز حق راهن بر مرتهن و حق مرتهن بر راهن ثابت خواهد شد. مگر چوں حقوق از طرفین بود از یک طرف قیمت شیر و اجرت سواری و از یک طرف قیمت کاه و دانه و مونة خدمت و باز چنداں کمی بیشی نبود اگر بود خلجان هر روزه و متاع قلیل. مربی دو جهاں حضرت سرور دوجهاں

صلی اللہ علیه وسلم قیمت کاه و دانه و اجرة خدمت بمقابله شیر و اجرت سواری نهاده مشوره بتراضی فرمودند. تا وقتی بمیان نماند و کار هرکس بسهولة گراید . هوس پرستان که کاسۂ چشم اوشاں بخراج هفت اقلیم هم پرنتواں شد ایں قسم مضامین را بیغما برده آله هوس خود مے گردانند و منشا ارشاد و اشاره نبوی صلی اللہ علیه وسلم رانا فهمیده حرام را نرخ حلال مے گیرند . اللہ یهدینا و ایاهم واللہ یهدی من یشاء الی صراط مستقیم.

اِجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے جو کہ مشکوۃ میں بھی ترمذی، اور ابو داؤد اور ابن ماجہ اور دارمی سے بروایت اَنس رضی اللہ عنہ آیا ہے:

”انہوں نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں (چیزوں کا) بھاؤ گراں ہوگیا۔لوگوں نے کہا اے اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) ہمارے لئے نرخ مقرر کردیجئے۔تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ ہی نرخ مقرر کرنے والا، رزق تنگ اور کشادہ کرنے والا ہے اور میں البتہ اُمیدوار ہوں کہ میں اپنے رب سے ملوں اس حال میں کہ تم میں سے کسی کا مجھ سے جان اور مال کے حق کا مطالبہ نہ ہو۔“

چونکہ ”سعر“یعنی نرخ کو جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وجہ سے مقرر نہیں فرمایا کہ یہ کام لوگوں کے حقوق ضائع کرنے کو مستلزم معلوم ہوتا ہے تو رہن کی سواری کے بارے میں اور اس کے دودھ کے پینے کے بارے میں نفقہ کے مقابلے میں کہ ضروری طور پر تسعیر کی ایک قسم ہے کس طرح باور کیا جاسکتا ہے کہ آپ نے حاکمانہ حکم فرمایا ہے بلکہ اگر ہم غور کریں تو یہاں نرخ کے مقرر کرنے سے بھی کچھ زیادہ ہی اس طرف گئے ہیں کیونکہ نرخ کے مقرر کرنے میں تو اتنا ہی ہوتا ہے کہ بائع اور خریدار چاہیں یا نہ چاہیں مال کی ایک مقرر مقدار، روپیہ کی ایک معین مقدار کے

بدلے میں لیتے ہیں۔ زیادہ اور کم نہیں کرتے ہیں اور یہاں پر مطلق نفقے کو مطلق سواری اور دودھ کے مقابلے میں رکھا ہے نہ تو اس کی مقدار ہی کی تعیین ہے اور نہ اس کی مقدار کا تعین۔ اس لئے یہاں اس سے زیادہ ظلم کا اندیشہ ہے جتنا کہ مبیع اور قیمت کی مقداروں کے معین کرنے میں ہوگا لیکن چونکہ نرخ کا مقرر کرنا اس لئے ممنوع ہوا کہ دوسروں کے حق کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو یہاں بھی اسی دلیل نے جس میں نصف قرض کے معاف کردینے کے قصے میں رہبری کی تھی اس طرف رہنمائی کی کہ یہ کام اگر امیرانہ جبر اور حکم کے طور پر ہو تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے منصب نبوت اور آپ کی عادت کے خلاف واقع ہوتا ہے۔ کجا انصاف کا حکم کرنے والے حاکموں کے حاکم اور منصف کے لئے ایسا کرنا درست ہو سکے۔ اس کے پیش نظر لازم آیا کہ اس کو بھی دوستانہ مشورے اور مصلحانہ اصلاح اور مشفقانہ حکم میں شمار کیا جائے۔

مگر جیسا کہ نصف قرض کے معاف کرادینے کے قصے میں اُس زمانے سے لے کر اس زمانے تک قرض خواہوں کے حقوق میں سے نصف حق کا باقی لوگوں کے لئے معاف کردینا لازم نہیں آتا ہے۔ اسی طرح ''الظھر یرکب الخ'' کے اشارے سے دوسروں کو اس حکم کی تعمیل لازم نہیں آتی ہے بلکہ جیسا کہ واضح اصل اور صاف منشاء کے مقابلے میں دوسرے حاکموں کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ حقوق العباد کو معاف کردینے کا حاکمانہ حکم کریں تو یہاں بھی اس زمانے کے علماء اور حکام کو بھی اجازت نہیں ہے کہ اس قسم کے احکام کو لوگوں پر تھوپیں۔

باقی رہی اس مشورے کے دینے کی وجہ تو میں جانتا ہوں کہ یہاں اس مشورہ کا قرینہ نصف حق کی معافی کی بنسبت ایک وجہ سے زیادہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کیونکہ جانوروں کے رہن رکھنے کی صورت میں اگر یہ مشورہ نہ دیں گے تو دوسروں کے پاس رہن رکھنے والوں اور اپنے پاس رہن رکھنے والوں کو ایک بڑی دشواری پیش آئے گی کہ وہ گھاس اور دانے کا حساب کہاں تک کریں گے اور دودھ کو کب تک محفوظ رکھیں

گے اور اگر بیچیں گے تو قطرے قطرے کا حساب کس کو یاد رہتا ہے اور اس طرف راہن بے چارہ کب تک گھاس اور دانہ سر پر رکھ کر مرتہن کے گھر کا چکر لگاتا رہے گا خاص طور پر اس وقت جبکہ راہن اور مرتہن میں مشرق ومغرب کا فاصلہ ہو۔

پھر بھی گھاس دانے کے پیسے وہ پہنچاتا بھی رہے تو یہ بھی بعض اوقات سخت حرج کا موجب ہے اس دشواری کے پیش نظر دونوں جہاں کے مربی نے دونوں فریقوں کی ذمہ داری پر نظر ڈال کر یہ مشورہ دیا ہو اور ان نیک بخت فریقین نے اس مشورے کو اپنے دل کی تہہ میں رکھ لیا ہو اور یہاں اراضی کی رہن کے بارے میں تم جانتے ہو کوئی دقت نہیں ہے اگر باقی کے ادا کرنے کی دِقت سر پر آپڑے تو زمین کی آمدنی سے دے سکتے ہیں اور باقی آمدنی کو امانت کے طور پر رکھ سکتے ہیں یا رہن کے قرض میں منہا کر سکتے ہیں کیونکہ زیادہ رقم اور زیادہ روپیہ کے حساب کتاب میں کوئی دِقت نہیں ہوتی تمام زمانے کے لوگوں کی عادت یہی ہے کہ بڑی بڑی رقموں کو حساب و کتاب کے بغیر نہیں رکھتے لیکن ان چھوٹی چھوٹی رقموں کو جو ہر روز کے گھاس دانے پر آتی ہے اور دودھ بیچنے میں حاصل ہوتی ہے نگاہ میں رکھنا اور حساب کرنا بڑی مصیبت ہے، پھر یہ تو ہر روز کا دردسر ہے اور وہ ایک دوروز کی پریشانی۔ان دونوں کے درمیان زمین وآسمان کا فرق ہے۔

الغرض جن کو اللہ تعالیٰ نے سمجھ عطاء فرمائی ہے وہ یہاں بھی ''ابراء حق'' کے قصے کی طرح دوستانہ مشورہ، مربیانہ حکم اور مصلحانہ مداخلت سمجھتا ہے اور آپ کو معلوم ہی ہے کہ مصالحت اور اصلاح حقوق کے ثابت ہونے کے بعد ہی ہوتی ہے۔اس کے پیش نظر ضروری ہوا کہ ابراء کے قصے کی طرح کہ ''ابراء کنندہ'' (قرض خواہ) کا حق ثابت تھا تو یہاں بھی راہن کا حق مرتہن پر اور مرتہن کا حق راہن پر ثابت ہوگا مگر چونکہ حقوق طرفین سے تھے تو ایک طرف سے دُودھ کی قیمت اور سواری کی اُجرت اور ایک طرف سے گھاس اور دانے کی قیمت اور خدمت کے معاوضے میں کچھ زیادہ کمی بیشی نہیں ہوتی۔اگر کچھ ہے تو روزانہ کی دردسری اور تھوڑی سی پونجی کا معاملہ تھا۔اس لئے دونوں

جہان کے مربی، دونوں جہان کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم نے گھاس اور دانے کی قیمت اور خدمت کی اُجرت کو دُودھ اور سواری کے کرائے کے مقابلے میں رکھ کر رضا مندی کا مشورہ دیا۔ تا کہ کوئی دِقت درمیان میں نہ رہے اور ہر شخص کے کام میں سہولت پیدا ہو۔ لیکن ہوا و ہوس کے بندے کہ ان کی آنکھیں ساری دنیا کی آمدنی سے بھی نہیں بھرتیں اس قسم کے مضامین کو اختیار کر کے اپنی ہوس کا ذریعہ بناتے ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارے اور منشاء کو نہ سمجھتے ہوئے حرام کو حلال کے بھاؤ لیتے ہیں ان کو اور ہمیں اللہ ہی ہدایت دے اور اللہ جس کو چاہتا ہے سیدھے راستے کی ہدایت دیتا ہے۔

خلاصۂ مرام

درعہد برطانیہ ہندوستان نزد قاسم العلوم راجح اینکہ دارالحرب است

خلاصۂ مطلب ایں است کہ :

(۱) اوّل در دارالحرب بودن ہندوستان کلام چنانچه از مطالعه روایات منقوله دریافته باشی "اگرچه راجح نزد هیچمداں همیں باشد که هندوستان دارالحرب است".

(۲) دوم درجواز اخذ ربا مسلم مستامن را از حربی و مسلم مقیم دار حرب در دارالحرب اختلاف و انهم چناں "که تمام اُمة یک طرف و تنها امام ابو حنیفه و امام محمد یکطرف ". باز امام ابو حنیفه اگر باخذربا از حربی وغیره در دارالحرب اجازة داده اندازیں اجازة ایں از کجا لازم آمد که گیرنده هماں دم مالک آں مال مے گردد بلکه دلائل فقهیه و قواعد فقهیه بهر تملک برضرورت احراز بدارالاسلام چناں شاهد که اهل فهم را از تسلیم آں چاره نیست و ایں طرف مقصود از اباحة اخذ ربا از مسلم دارالحرب هجرة او

است ازاں جانوش جاں فرمودن مال ربا و قمار بایں همه که گفته شد دریں جاماندن و مال ربا خوردن کار کسانی است که عقل را بالاء طاق نهند و بر حیاء وغیرة پشت پازنند و چشم بند کرده حرام و حلال هرچه پیش آید همچو شیر مادر فروبرند .نعوذ باللّٰہ من الزلل والخطل و نساله ان یوفقنا ایانا و جمیع المسلمین ان نجتنب عن طرق الهوی و نتقی عن اتباع الشیطان نستسلم لرضاء المولیٰ فانه نعم المولیٰ و نعم الرب وآخر دعوانا ان الحمد للّٰہِ رب العٰلمین والصلوٰة والسلام علی رسوله سید المرسلین و آله و صحبه اجمعین.

تمت

خلاصۂ مضمون

برطانیہ کے زمانے میں ہندوستان مولانا محمد قاسم کے نزدیک ترجیحاً دارالحرب ہے

مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ اوّل تو ہندوستان کے دارالحرب ہونے میں شبہ ہے جیسا کہ منقولہ روایات سے آپ کو معلوم ہوگیا اگرچہ اس ناچیز کے نزدیک راجح یہی ہے کہ ہندوستان دارالحرب ہے۔

دوسرے مسلمان پناہ گزیں کو دارالحرب کے رہنے والے سے اور وہاں کے مقیم مسلمان سے دارالحرب میں سود لینے کے جواز میں اختلاف ہے اور وہ بھی ایسا اختلاف کہ تمام اُمت ایک طرف ہے اور تنہا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ایک طرف۔ پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اگر حربی وغیرہ سے دارالحرب میں سود لینے کی اجازت دی ہے تو اس اجازت سے یہ کہاں لازم آیا کہ سود لینے والا اسی وقت اس مال کا مالک بن جاتا ہے۔ بلکہ فقہی دلائل اور اس کے قواعد مالک ہونے کے

لئے دار الاسلام میں مال لے جا کر احراز کے ضروری ہونے پر ایسے شاہد ہیں کہ اہل فہم کو اس کے تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں ہے اور اس طرف دار الحرب کے مسلمان سے سود لینے کی اباحت سے مقصد اس کا وہاں سے ہجرت کر جانا ہے نہ کہ سود اور جوئے کا مال شوق سے کھانا ان تمام اُمور کے باوجود جو بیان کئے گئے ہندوستان میں رہنا اور سود کا مال کھانا ان لوگوں کا کام ہے جو عقل کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں اور شرم کو بالائے طاق رکھ کر اور آنکھیں میچ کر حرام اور حلال جو سامنے آجائے، ماں کے دودھ کی طرح ہڑپ کر جاتے ہیں۔ ہم ایسی لغزش اور غلطی سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں اور اس سے دُعا کرتے ہیں کہ وہ ہمیں اور تمام مسلمانوں کو توفیق دے کہ خواہش نفس کے راستوں پر چلنے سے پرہیز کریں اور شیطان کی پیروی سے اجتناب کریں اور مرضی مولیٰ کے سامنے سر جھکا دیں کیونکہ وہ کیا ہی اچھا مولیٰ اور کیا ہی اچھا رب ہے۔

واخر دعوانا ان الحمد للّٰہ رب العالمین. والصلوة والسلام علی رسوله سید المرسلین و اٰله و اصحابه اجمعین۔

تمت

اس مکتوب کا ترجمہ ۲ صفر ۱۳۸۸ھ مطابق ۲۲ جنوری ۱۹۶۹ء بروز بدھ ۱۰/ بجے صبح مطلع الانوار گلبرگ لاہور میں شروع کیا گیا اور بفضل خدا آج بتاریخ ۲۲ محرم الحرام ۱۳۸۹ھ مطابق ۱۰/ اپریل ۱۹۶۹ء بروز جمعرات چار بجنے میں پانچ منٹ پر مہبط انوار ۱۲۹، ڈی لائل پور بالا خانے کے کمرے میں اس کا ترجمہ بخیر وخوبی انجام کو پہنچا۔ اس مکتوب کا ترجمہ میں نے سب سے آخر میں کیا ہے۔

الحمد لِلّٰہِ والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسول اللّٰہ و علیٰ جمیع الانبیاء و المرسلین والملائکۃ السمٰوٰت والارضین و علیٰ اٰلہٖ و اصحابه و ازواجه و امته اجمعین۔

محمد انوار الحسن شیرکوٹی

❁❁❁

مکتوب ہشتم

در بیان عدم جواز گرفتن سود مسلمانان از ہندوستان و ہم در بیان عدم جواز آمدنی اراضی مرہونہ وغیرہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کمترین بی تمیزان بخدمت عزیز عزیزان مولوی سید احمد حسن صاحب زاد اللہ عمرہ وقدرہ
سلام مسنون بجا آوردہ گذارش پیرا است و رقیمۃ العزیز باستفسار تحقیق جواز و عدم جواز
اخذ ربا مستامنان اہل اسلام را از دار حرب رسیدہ سرمایہ کامرانیہا گردید مگر این مسئلہ را
بعدم کر از اعظم مسائل عظیمہ و اہم مہمات دینیہ است ناخنم و گرہ کشائی اینچنین ابحاث بوجہ
است آنانکہ شبہای دراز بود و چراغ چشم را سرمہ سا کردہ اند بمطالعہ کتب فقہ زانوی ادب
تردہ عمر دراز بسر آوردند اگر درین چنین مضامین لب بجنبانند زیبا است کہ این کار کار
ایشان است من نابکار را درین کار ما سر فرود آوردن نشاید کہ ہر کاری ہر مردی ما ہنوز
بوریر مسائل ضروریہ ہم میسر نیست تا تحقیق اینچنین مسائل کہ درین ہیچ رعمر رفتہ یکروز ہم ضرورت
تفتیش آن نیفتادہ چہ رسد مگر خاطر عزیزان عزیز است آنچہ بصفحہ خاطرم می نگارند سخن این
نو میگزارم مگر اول سخنی چند قابل گذارش میدارم بشنو اول آنکہ علت حدوث و بقاء
ملک قبض است نہ غیر کہ علت ہمین یک باشد و آنچہ بیع و شرا و اجارہ و ہبہ و وصیت
میراث را از موجبات ملک شنیدہ باشی بنالیش بر ہمین است کہ باین اسباب استحقاق
قبض ہم میرسد و ہمین است کہ بر بائع تسلیم و قبض دادن واجب آمد و مشتری را بیع قبل القبض
ہیچ گشت و ہبہ قبل القبض ناتمام ماند و آنکہ وصیت و میراث را قبل القبض نفید مالکیت نمی

ازین مسامحات نظر سرسری ست در بیع و هبه قبضه بایع و واهب قبل تسلیم موجود است و هم
موجود تا وقتیکه خود بدو نسپارد نتوان گفت که مشتری و موهوب له قبض و تصرف توانند
بالجمله ارتفاع قبض بایع و واهب قیام قبض مشتری و موهوب له بجایش لی التسلیم بایع و واهب
صورت نبندد و در میراث و وصیت تا وقتیکه مورث و موصی که در حیات بجیب و دامان خویش
بدان تنگ داشت و قبضش مستور بود وارث و موصی له را اختیار تصرف در آن سوال نبود چون
آن خود از میان برخاست و جان بجان آفرین سپرد قبضش نیز نماند که اجتماع قبض وارث
و موصی له با قبضش محال و ممتنع باشد اکنون اگر وارث و موصی له حسب اشاره مورث و موصی
در قبض و تصرف خود آرد بجا است که مانعی نیست تحقق اشاره در وصیت خود ظاهر است و
آن قصه را اگر باز گویند که در اول درباره سوال بریت واجب بود که وصیت تعیین حصص
پسماندگان نماید باز آنرا منسوخ کرده خود حصص ایشان را متعین کردند خود بخود در صحیح
کرد مثبوت وصیت موت او کرده اند نه آنکه او را از میان یکسو افگنده اند در صورت تسلیم از
طرف مورث و موصی بوجه احسن بثبوت پیوست و زا ابدا زان متحقق گشت که در بیع و هبه
بنظر آمد چه نحو اگر از میان نخیزند یکسو نمیشوند و چنان نخیزند که باز احتمال عود نباشد و اینجا
چنان از میان بخیزند که بجز نام هیچ نگذارند که باز آمدن یالی کرده میروند و اگر تسلیم از
مورث و موصی همان بود که در عالم حیات بدست وارث و موصی له می سپردند باری این
چه کم که چون مورث و موصی ازین جهان برخاست و عالم را خس و خاشاک وجود خود پرداخت
قبضش نیز نماند اکنون تسلیط مالک الملک وارث و موصی له را بر اموال التقبض و تصرف
خود و درآرند مرتبه ملک و شان باز همان قبض باشد که بود فرق اگر برآمد همین قدر برآمد که در
صورت اولی قبض وارث و موصی له فرع قبض مورث و موصی باشد و درین صورت قبض وارث
و موصی له قبض بالاستقلال بود بهر توضیح این سخن سخنی میگوییم که انشاء الله این سماروا نیز هم
مشاید اگر سنگی صغیر زیر سقفی یا سایبانی بر بالا زفرشی نهاده باشد این سنگ تا آن سقف

و سائبان و این فرش دو نسبت مختلف دارد نسبت سائبان و سقف تحت است و نسبت
فرش فوق مگر منسوب و منسوب الیه حقیقی همان دو نسبت نه این سائبان و فرش نه سقف و چیز
سائبان و فرش و چیز سنگ منسوب و منسوب الیه حقیقی این دو نسبت اند و اینجا ست که گر
سائبان و سقف را از بالا کشید و بجایش سائبانی و سقفی دگر نصب کنند یا فرش زیرین
از زیر کشید و بجایش فرش دگر گسترانند و در بین کشاکشی سنگ همان چیز خود باشد نسبت
تحتیت و فوقیت سنگ که متبدل نشود نه آن فرش و سائبان که بمقام فوق و تحت بودند
متبدل شدند غرض اگر تبدل راه یافته در اطراف نسبت راه یافته در عین نسبت راه نیافته
همچنین اموال مملوکه را با مالکان خود نسبتی است معلوم که منسوب الیه حقیقی آن نسبت تقدم
مالکان است یعنی مقام قابضیت پس تا وقتیکه اموال بمقام مقبوضیت اند از تبدل
مقام قابضیت تبدل و تغیری در مقبوضیت آنها راه نیابد و بدین سبب ملک یعنی مملوکیت
که از اوصاف اموال است همانسان بحال خود باشد و مالک یعنی کسیکه صفت مالکیت
دو مرتبه دارد یکی مطلق و عام دوم مقید و خاص اول همان است که بمقام قابضیت است
در صورت تبدل متبدل نشود دوم انتساب مشخصات خاصه مالکان که به تبدل آنها متبدل و
متغیر گردد بالجمله ملک مطلق یعنی مالکیت مربوط مطلق قابضیت است و همه تقسیم و خاص
یعنی ذکر مربوط به قابضیت خاصه است مگر هرچه باشد مرجع ملک همین قبض است و ازینجا
انکشاف شد که چون کفار مسلط بر اموال مسلمین و احراز آنها به دارالحرب مالک آن گردند و از ملک مسلمین [illegible]
[illegible] تا وقتیکه از دار الاسلام بیرون نبرده اند امید تخلص آن فزونی ست که هنوز از ینجا
مسلمانان بیرون نبرده اند تا اینکه کفار را همچون صاحبان اموال اسلام باید پنداشت که با غدر
امیرالمومنین را بنابر قبض ایشان تقصیر است و از اینجا است آنچه امام ابوحنیفه فرموده که قضاء
قاضی در معاملات ظاهر و باطن نافذ میگردد چه مدافعه جور جابران بامداد قاضی متوقع بود
چون حقیقت معنی دیگران دعا نید لکن این دلیل گویند باقی ماند نیز این ملک از علیات باشد [illegible]

یا خباثت این سخن دیگر است کس نمیداند که اسباب خبیثه موجب خبث ملک باشند و اسباب
طیبه موجب طیب آن و ازینجاست که غنیمت را رزق اطیب قرار دادند و رزق سرور عالم
صلی الله علیه وسلم زیر لوای اوشان نهادند چه سبب قبض امری است که امور دیگر در حسن و طیب
آن نیز شند و آنکه اجرت عبادت ممنوع و حرام گردید سببش نه این است که حسن عبادت کما تم
مکردنی و جبهش دیگر است عبادت از حقوق خداوندی است بعض حقوق خود را طلبید از فرض
نام شد و بعض را تقاضا نیست اگر بندگان فهمیده ادا نمایند فبها از نیطرف دارد گیر نیست
پس اگر کسی عوض این حقوق متاع دنیوی بگیرد حق خداوندی را بار دیگران فروخته باشد
و میدانی که فروختن حقوق و اموال بندگان نیز بی اجازت اوشان ظلم است تا بحق خداوندی
چه رسد ازینجا دانسته باشی که اجرت نفل عبادت هم حرام سخت است چه ادای حق کسی بکسی
و دادن امانت یکی بدیگری بی اجازت او و آنهم بعوض ظلمی است صریح که عاقلی نه پسندد و عوض
را طیب نشمارد اگرچه صاحب حق خود طلب نماید و در جهاد فروختن و خریدن نیست از پی
قتل و قمع کفار اشرار بعرض رفع و ازاله خبث ایشان از صفحه عالم مستلزم قبض و تصرف
در اموال اوشان میگردد چنانچه ظاهر است و متاع غنیمت را عوض جهاد نتوان گفت با اینهم
نقصان اجر آخرت در صورت حصول غنیمت سزا آن است که شائبه رغبت اموال در ظاهر
محرک این حرکت مینماید سخن دوم این است که قبض اهل اسلام باشد یا کفار موجب ملک است
اما بدو مرتبه یکی قبض رعایا که قبض جزئی است دوم قبض حاکم که قبض کلی است اول تا بحر
همان نسبت دارد که نور ارض بنور آفتاب یا مفتاح و قلم بدست چنانکه اینجا نور ارض در
مفتاح و قلم در حرکت و سکون خود تابع حرکت و سکون آفتاب و دست باشد همچنان قبض رعایا
در حرکت و سکون تابع قبض حاکم است اگر اموال رعایا بالقبض حاکم اسلام است مثلاً اموال
اوشان نیز بالقبض اوشان باشد و مملوک اوشان و اگر از قبض حکام اسلام برون رود و کفار
مستسلط گردند اموال رعایای اهل اسلام از قبض اوشان و ملک اوشان باید همچنین اگر حاکم

اسلام بوجہ ظلی دگری را دہاند چنانکہ در مقدمات دائرہ بوجہ اشتباہ حجت پیش آید بوجہ
آنکہ قبضہ حاکم از جائی بجائی چنان متحرک شود کہ نور آفتاب از جائی بجائی رود قبض
و ملک رعایا نیز متحرک گردد علی ہذا القیاس بجانب کفار خیال باید فرمود سخن سوم اینکہ
بشہادت آیۃ و ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون غرض اعظم از خلق بنی آدم ہمین
عبادت است کہ بجز انقیاد و اطاعت امر دگر نباشد با این ہمہ اگر غرضی دگر از وجود بنی آدم
چنان برآید کہ اصلا در تحقق و ظہور انقیاد خویش با دگران مداخلتی ندارد چنان باشد کہ کتاب
را زیر سر نہند و تکیہ سازند چنانکہ حصول این غرض از کتاب در مقصود بالذات بودن
مطالعہ از کتاب قادح نیست ہمچنین پر کردن جہنم از بنی آدم و جنیان در مقصود بالذات
بودن عبادۃ از جن و انس قادح نباشد اندرین صورت اموال دنیوی کہ بشہادۃ آیۃ
ہو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا مخلوق بہر بنی آدم است تخصیص من تو ضیح نیست
منجملہ سامان عبادۃ و انقیاد باشد و چون نباشد اگر اموال دنیوی از عدم بوجود
نامدی افراد بنی آدم در گرفتاری حوائج تاب عبادۃ از کجا آوردندی بالجملہ غرض از
خلق اموال نیز ہمان عبادت باشد کہ مقصود از بنی آدم است و این چنان است کہ دانی
نان بہر خوردن است و دیگ و دیگدان و تابہ و ہیزم و آتش و دست پناہ و دیگر سامانہا
معلوم بہر نان پس چون نان بہر خوردن است اینہمہ سامان نیز بہر خوردن باشد مگر
اگر این بارگرسنگی و این ہمہ تشنگی از سر ار رود و مار اہیچ اتفاقی با این متاع بیکار نباشد
در نظر ما ہمہ رایگان باشند ہمچنین اگر عبادت و انقیاد نباشد این ہمہ سامان عبادت
نزد خالق رایگان نماید اندرین صورت اگر عابدان را ارشاد فرماید کہ ازین بکاران
بگیرید بصرف خود آرید بجا باشد کہ او مالک اصلی است و اینطرف سامان کو بیجا خود
گیرید الغرض اگر اہل اسلام بزور بازو قبض کفار را بر داشتہ بر اموال و شان دست خود
بکشند ہیچ کس نتوان گفت کہ این خیال خام از جہل خیز و نہ مبنی و اگر درختی نغز نش ثمر دزد

نشانند آن درخت را زنہار و بدین سبب آن درخت را بریدہ بجایش نہالی دیگر
نشانند صواب باشد نہ خطا باجملہ این مسلم کہ کفار مالک اموال بقبض و تصرف خود میگردند
و چون نگردند کہ علت ہمان حاول نگذارد در حلول از علت خود باز پس نماند چون قبضہ
کہ علت ملک بود یافتہ شد معلولش نیز در رکاب وی باشد مگر غرضی کہ از خلق اموال بود
از دست کفار نیاید لہذا وارہانیدش از دست کفار بغرض خوشنودی خالق اموال لازم
آمد یعنی چون مقصود از پیدائش این اشیاء عبادت بود و در دست کفار امید آن نیست
قبض کفار بحسب رضای خالق اموال نباشد تا کار پردازان رضاء او تعالی یعنی اہل اسلام
خاموش نشینند بلکہ استخلاص آن از دست اوشان لازم آمد ازینجا دانستہ باشی کہ اگر قبض
اموال را نیز منجملہ اغراض جہاد قرار دہند روا ہست غرض این نباید فہمید کہ مقصود از جہاد
فقط اعلاء کلمۃ اللہ یعنی دفع فتنہ کفار است استخلاص نیز غرضی است صحیح و ازینجا فضیلت
مال غنیمت از دیگر اموال بوجہ دیگر نیز دریافتہ باشی باجملہ قبض کفار و ملک اوشان بمقابلہ
اہل اسلام قابل اعتبار نیست بلکہ قبض کفار بمقابلہ اہل اسلام ہمچو قبضہ جانوران باشد کہ مانع
و مزاحم حدوث ملک اہل اسلام نتوان شد چنانچہ خود خداوند کریم نیز در کلام معجز نظام خود
اشارہ باین معنی فرمودہ اند میفرمایند اولئک کالانعام بل ہم اضل نظر برین اگر اہل اسلام
بر جانہای اوشان دست یابند ہمچو جانوران در حیطہ ملک و تصرف اوشان در آیند ازینجا
دانستہ باشی کہ ملک کفار بمقابلہ ملک اہل اسلام بدرجہ غایت ضعیف است و ہم دریافتہ باشی کہ
بزور ملکہ وگرفتن نہ ہر جا ظلم است و نہ ہر جا ثواب اگر اہل اسلام بزور بازو مال از دست کفار بگیرند
مستوجب ثواب باشند و بر عکس آن قضیہ منعکس است و ہم فہمیدہ باشی کہ ملک از طیب و خبیث
عام است طیب بودن ہر ملک را ضرور نیست سخن چہارم آنکہ بعقد ذمہ و عہد و پیمان با اہل
اسلام و قبول جزیہ کہ حکمی است از احکام حاکم اہل اسلام کفار نیز قدری بہرہ مند از برکات
اسلام گردند ہمین است کہ جان و مال اوشان ہمچو جان و مال اہل اسلام معصوم و محفوظ میشود

ابدی را از اہل اسلام نرسد کہ سعی در صلاح جان و مال ایشان شود و ہمچنین بعقد ذمہ و عہد و پیمان
ایشان و قبول خراجات ایشان اہل اسلام بر خود آلودہ نحوست کفر گردند اگر اموال ایشان
با اہل خراج ہمچو اموال کفار باشد چہ بیجا است علاوہ بریں این تازیانہ شاید محرک رغبت بہ
ہجرت از دار ایشان و قطع تعلق محبت از ایشان ہم شود بالجملہ اسلام و کفر باعتبار نتائج و ثمرات
ہم مشترک است اولین مراتب کہ مستوجب ظہور آثار درجہ سفلی است ہمین قبول جزیہ
مرد دار الحرب است آری باصطلاح شرع کفر و اسلام نام ہمان مراتب است کہ منشا ثمرات نجات
آخرت یا ہلاک ابدی ازین جہان باشد سخن بخیم اینکہ در بارہ مومنات مہاجرات میفرمایند
یا ایہا الذین آمنوا اذا جاءکم المومنات مہاجرات فامتحنوہن اللہ اعلم بایمانہن فان علمتموہن
مومنات فلا ترجعوہن الی الکفار لا ہن حل لہم ولا ہم یحلون لہن ولا جناح علیکم ان تنکحوہن
اذا آتیتموہن اجورہن ولا تمسکوا بعصم الکوافر واسئلوا ما انفقتم ولیسئلوا ما انفقوا ذلکم حکم اللہ یحکم
بینکم واللہ علیم حکیم و این امتحان بشہادت حدیث بخاری و مسلم کہ در باب الصلح آوردہ
اقرار بکلمات شرائطی بامید کہ ہم در سورہ ممتحنہ در ذیل آیہ یا ایہا النبی اذا جاءک المومنات
یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا ولا یسرقن ولا یزنین الآیہ بیان فرمودہ اند حدیث
مذکور این است عن عائشۃ قالت فی بیعۃ النساء ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان
یمتحنہن بہذہ الآیۃ یا ایہا النبی اذا جاءک المومنات یبایعنک فمن اقرت بہذا الشرط منہن قال
قد بایعتک انتہی بمقدار الحاجۃ و در بعض روایات یاد دارم لفظ فقط اقرت بالمحنۃ بجای
فمن اقرت بہذا الشرط یا بجا ہر چہ شرط در این روایۃ است آمدہ غرض اینجا فقط تلفظ کلمہ
اسلام اکتفا نفرمودہ اند اقرار ہا می کردند بکار آمد چون تعلق حقوق کفار با زنان مسلمان
اینقدر احتیاط و ہمچنین کنیز و کار شد تعلق حقوق اہل اسلام اگر باشد ازین جا باشد
ایشان ہم نباشد اکنون سخنی دیگر بیان میگویم چون در وصیت ممنوع از آن است کہ حقوق
ایشان با اموال و تعلق گرفت حالانکہ بالبداہت ہنوز در ملک اوست و از تملک ہنوز رہا نہ

نگردیده اند حقوق خداوندی از زکوة وصدقة الفطر و قربانی و حج وغیره با حقوق مالی همه
اوشان تعلق نگرفته تصرفات مالکانه از بیع وشراء کردن نتوانند این تعلق را یکطرف
بنه و استحقاق اهل اسلام در اموال کفار که باشاره وما خلقت الجن والانس موجه دریافته
و یکطرف بگذار و باز موازنه کن که کدام پله گران است بشهادة آیة لاتدرون ایهم اقرب
لکم نفعا بنا بر تعلق حقوق ورثه امید منفعت و منافع است که گاهی صورت بندد و گاهی
نه بندد و اگر بندد بدرجه مساوات اموال متروکه مورث گاهی رسد گاهی نرسد البته امید
و مظنه نفع رسانی هر دم است و بنا بر تعلق حقوق اهل اسلام باموال کفار آنست که اصل
آن اموال مخلوق بهر اهل اسلام اند نه کفار چنانکه خوب دانسته چون این تعلق بنسبت آن تعلق
قوی است چه فرق زمین و آسمان است مراعات این حقوق نیز بنسبت مراعات حقوق
ورثه که از ممانعت جور در وصیت شده آن هویداست اقوی و اشد باشد مگر تعلق حقوق
کفار باموال و ازواج اوشان نه چندان است که اهل اسلام را وقت نزع باموال خود
باشد و انهم وقتیکه ازواج کفار از دست اوشان بر آمده باشد چه در نزع هنوز قبض
بحال خود است گو سید انیم که پس از ساعتی بهم خیزد و باز قابض یعنی مسلمان وقت نزع
از اسلام خود نه برگردیده که اهلیت ملک واستحقاق اصلی آن از و رفته باشد و کافران
با اینهمه عجز و درماندگی که از ارتفاع قبض اوشان از ازواج ظاهر است همانسان که
کفر اصرار دارند بدین سبب پیداست اگر گفته آید که کفر اوشان بنسبت سابق ایشان
سخت تر شد و از اهلیت ملک و استحقاق اصلی آن فرسنگها دور افتادند چون تعلق حقوق
کفار با ازواج اوشان کمتر ازان است که وقت نزع کسی حق وارثانش تعلق گیرد و تعلق
حقوق ورثه کم از تعلق حقوق اهل اسلام باموال کفار لاجرم مراعاتیکه درباره کفار
بوجه تعلق مذکور و احتیاطی که بدین وجه کار فرموده اند از مراعات درباره اسلام بوجه
تعلق معلوم می باید که کم باشد و اگر کم نباشد زائد هم نباشد چون این مقدمات مذکوره

ممهد شده‌اند مسلم می‌گویم که کفار اگر با طاعت اسلام جزیه بر سر گرفتند قبض جزئی اوشان نه قبض
کلی کفار را بزیر قبض کلی اهل اسلام سر فرود آورد و پس ازانجا که این قدر انقیاد موجب
نجات از صدمه دنیوی می‌تواند شد بحاکم اسلام که به یک نهج خلیفة الله فی الارض می‌باشد
چنانچه آیه انی جاعل فی الارض خلیفة مصحح این خیال است واجب آمد که از جان و مال
اوشان تعرض نکند و نکردن در هرچه موافق انضباط حکومت و خلافتش اقتضا و بهم رسیده
می‌باید که تا دست رس او نجات نیز بهر اوشان مسلم دارند و میدانی که حکومت این جا بر
ذات و ابدان رسائی است و بدین سبب قوت تصرف در ابدان و اموال اوشان بهم رسیده
تا قلوب رسائی نیست قلب انگشت بدست مقلب القلوب است و این طرف مال را
وقایه جان قرار داده‌اند چنانچه در خلت آن در عبادات نیز همین واسطه بود پس اگر مال
خود را وقایه جان گردانند و امان خواهند بامید آنکه شاید بمشاهده احوال اهل اسلام [illegible]
برامین اوشان که بی قدری اختلاط صورت نه بندد رغبتی بجانب اسلام دل اوشان در آید
اهل مناسب حال اوشان ذمه اوشان بنهند تا قوت اعزاز نیز فزاید و اگر باین قدر اطاعت
هم راضی نشوند بلکه همانسان قبض جزئی اوشان زیر قبض کلی کفار باشد اموال اوشان تنها
حاکم اسلام را ربودن حلال است رعایا را نیز اجازت است بطوریکه توانند بربایند خواه
بزور خواه بحیله‌ها ان اگر قبض کلی اهل اسلام مزاحم حال رعایا را اهل اسلام نبودی چنانچه در
تعرض باموال اهل ذمه می‌باشد البته ممانعت بجا بودی ورنه خود دانستی که جا و تخلاص
اموال حسبه از قبض کفار بطور کفایه بذمه هر کس و ناکس از اهل اسلام است مگر تا وقتیکه زیر
قبض کلی اهل اسلام قبض جزئی اهل اسلام نباید یعنی در دار الحرب بلود تا آنکه زیر قبض کلی
کفار باشد و دانسته که قبض جزئی در حرکت و سکون تابع قبض کلی است ازین وجه قبض
جزئی اهل اسلام قابل اعتبار نبود قابل اعتبار همان قبض کلی باشد غرض تا وقتیکه در دار الحرب
[illegible] اندیشه استخلاص کفار ان اموال از اهل اسلام باشد قبض تام متحقق نشود بلکه [illegible]

قبض غاصب بمعرض زوال بود کان لم یکن شمرده شود نظر برین تا دمیکه از وی بحرب برده
نشود و استخلاص متحقق نگردد تا مالکش گویند و قابض و متصرف خوانند مگر همین صورمال اهل
اسلام که از دیگران کفار باشند نیز بقبض کلی کفار بود و قبض جزئی اهل اسلام پرتوه همان
قبض باشد نه بالاستقلال تا مانع تاراج اهل اسلام شمرده شود چون اینقدر مانع دست اندازی
غزات نیست چنانچه دانستی ما نظرف لحوق عار که بوجه در فرض حکم کفار ضروری ست حکم
دباعث هجرت و ترک تعلقات اند و سرمایه نجات از صحبت و آثار صحبت آن اشرار
امام ابوحنیفه با جست استخلاص آن نیز فتوی دادند مگر بهرحال احراز که حقیقتش همان
استخلاص از قبض کلی کفار است ضروری است باقیماند کلام درین امر که احراز در صورت
جهاد و سرقه و غصب و حیله و فریب اگر شرط کنند بظاهر بجاست که ازانطرف اندیشه استخلاص
است مگر در تاراج بدو اگر مالی از اموال کفار بدست افتد این شرط کردن بجای خود نیست هان
اگر فقط زیر قبض کلی کفار بودن علت ممانعت بودی این شرط بجای خود بود تحقیق این
سخن بر سخنی دیگر موقوف است اول آنرا باید شنید کفار نزد حنفیه مخاطب بفروع نیستند مگر
معنیش این است که در صورت مسلمان گردیدن اوشان تدارک و تلافی مافات از ایشان
نخواهند اگر فرض ترک کردند بقضایش تکلیف نه دهند و اگر مرتکب معصیتی از معاصی
شدند جرمانه مقرره بر سرشش ننهند یا آنکه در آخرت بسزای این معاصی و ترک آن فرائض
عذاب نفرمایند فقط اگر عذاب کنند بر ترک ایمان عذاب کنند نه آنکه درباره صحت و عدم
صحت آن باعتبار فروع آثار مقصوده درین عالم هیچ کتابی و خطابی یا نهیی و عتابی نیز
ازانطرف نرسیده اگر بحکم آیه ینقضون عهد الله من بعد میثاقه و یقطعون ما امر الله به ان
یوصل و یفسدون فی الارض اولئک هم الخاسرون رانگرند بیقین دانند که این نیست و
اینهم کلام وداعی دراز است میگوییم معاملات باهمی که مباح و غیر مباح اند فقط باعتبار نشان
این دو قسم نیست کفار نیز شریک این تقسیم اند فرق اگر باشد همان فرق ثواب و عقاب باشد

بقدر قلیل بوده خالی از آنکه تمیز باشند تفصیل این اجمال این است که معاملات منہیہ که
مفید ملک نبوده دو قسم است یکی آنکه وجه ممانعت در مطلب معاملہ بود دوم آنکه وجه ممانعت
از خصوصیت بائع و مشتری خیزد جائیکه علت ممانعت اول است آن معاملہ مفید ملک
نبوده نه در حق اہل اسلام و نه در حق کفار و جائیکه وجه ممانعت متعلق بمعاملہ نیست بلکه تعلق بعاقدان
معاملہ داشته باشد آنجا ممکن است که یک معاملہ در حق اہل اسلام مفید ملک نباشد و در حق
کفار مفید ملک بود مثلاً اشتراء خمر و خنزیر اگر مفید ملک در حق اہل اسلام نیست و جہتش این
که این معاملہ علی الاطلاق مفید ملک نتوان شد و جہتش این است که خمر و خنزیر در حق اہل اسلام
مال نیست چه مال آن است که منافع در وی مرتب گشته باشد اینجا در حق اہل اسلام احتمال نفع مفقود
است چه معنی تحقق منافع این است که منافع از مضار زیاده باشند و همچنین معنی تحقق مضار
غلبه مضار است بر منافع چه در موجودات چیزی نیست که بجمیع الوجوه نافع بود یا بجمیع الوجوه
مضر اگر چیزی در حق کسی نافع است در حق دیگری مضر بلکه اگر در حق احدی در چیزی که منفعت
ودیعت نهاده اند در حق همان کس مضرت او نیز چه دیگر در روی زمین می‌بینی که بودن در
بنی آدم و حیوانات صحرائی چه قدر نافع است و در حق جانوران دریائی چه قدر مضر و آب
در حق جانوران دریائی چه قدر مفید است و در حق جانوران صحرائی چه قدر مضر و باز در
و هوا را بوجه دیگر چه قدر منافع در حق آن یکی مضر است مشاهده می‌کنیم مدار زندگانی جانوران
صحرائی بر هوا است و مدار زندگانی جانوران دریائی بر آب مگر با هم جانوران صحرائی را آب
بهر نوشیدن وغیره ضرورت و جانوران دریائی را همین سان هوا الغرض چند مثال و معنی
نافع و مضر بودن چیزی این است که منافع او از مضار یا مضار او از منافع زیاده باشند
نه آنکه تنها منافع باشند که این کار کار وجود مطلق و وجود صرف است و نه آنکه تنها مضار بود
که این صفت صفت عدم بحت است از ممکن حاصل این توقع بیجا است که اینجا ترکیب از
وجود و عدم هر دو است چنانکه مرکب بودن ممکن حاصل از دو نقیضین مختلفتین [illegible]

نیز اشاره بآن میکند هر که بداند خود میداند آنکه میداند گو بداند که ما نیز درین بحث زیاده ازین
گنجایش دیدن و مد نظر نیست غرض ما بهر طور حاصل است اگر بعض اشیا نافع محض یا مضر محض باشند
مارا چه زیان کلام ما دران اشیا است که از جهتی نافع اند و از جهتی مضر مثل خمر و خنزیر چنانچه
درباره ترکیب خمر از منفعت و مضرت نص قاطع فیهما اثم کبیر و منافع للناس و اثمهما اکبر من نفعهما
شاهد داریم و هر که از منافع و مضار خمر آگاه شد بمنافع و مضار خنزیر و ترکیب آن از آن دو
آنها و ازان خود پی خواهد برد درین چنین اشیا مدار نافع و مضر بودن بر همان غلبه خواهد بود بجا
خواهد بود که در صورت تعارض بقدر مساوی تساقط لازم است هر چه باقی خواهد بود بمانقض
قابل اعتبار باشد که ساقط کان لم یکن است مگر این مضر بودن همچنین اشیا را اگرچه باعتبار این
عالم نیز باشد مگر چندان جلی نیست که هر کس و ناکس بپندارد آری باعتبار آخرت جلی و
بدیهی است از خمر قوت علمیه شاربش فاسد شود چنانچه زوال عقل در حالت سکر خود گواه این
دعوی است و از خوردن گوشت خنزیر خلل مبین در قوت عملیه و دهر رغبت بنجاسات و خبث
روحانی افزاید بیغیرتی در مکثرین این غذا از خبث روز بروز فزاید چنانچه از تجربه عیان است و
تاثیرات اغذیه از گرمی و سردی دلیل آن چه کثرت گوشت جانوری رفته رفته مزاج بدن ها
بیجان قریب بمزاج گوشت آن جانور گرداند که استعمال اغذیه حار مثلا بارد مزاجان را در زمان دراز
حار مزاج گرداند و میدانی که بهر مزاج اخلاق جداگانه مناسب باشند و ازینجا است هر کرا
بصورت سگ می بینیم میدانیم که در طبیعتش حمله بر هر کس و ناکس و عوعو کردن نهاده اند غرض
باطلاع کیفیت جسم بکیفیت روح پی می بریم پس هیچ عجب که بکثرت استعمال خنزیر بیحیائی تا حد
بیغیرتی فزاید چه خنزیر در حد بیغیرتی درین وصف ممتاز است هر خنزیر که خواهد با ماده دیگری جمع
خواهد بکند لا رگ غیرت آن بجنبد ای جانوری را سوا این ناپاک بینی که باین بیحیائی
اشتهار یافته باشد و انهم میدانی که حیا شعبه عظیمه از ایمان است که از افعال قلوب و احوال
دل است بالجمله از خمر خللی نمایان در عقل آدمی پدید آید و از خنزیر رخنه عظیم در قوت عملیه

بی یافتند و میدانی که سامان آخرت همین علم و عمل است و بس هر کرا علم صحیح و عمل صالح عنایت
فرموده اند گویا دستاویزی بهر دعوی حق خود در نعمای آخرت داده اند و این چار گروه
مجموع خدا انبیاء علیهم السلام و صدیقان کرام و شهداء ذوی الاحترام و صالحان
نیک انجام اگر این شرف یافته اند طفیل همین علم و عمل است انبیاء علیهم السلام و صدیقان
اگرچه در عمل هم کم نباشند اما گوی سبقت در علم ربوده اند و شهداء و صالحان اگرچه خالی
از علم نبوند اما در بارهٔ اعمال جانبازیها نموده اند الغرض مدار کار آخرت بر اصول این دو قوت
است اگر چیزی مفسد مزاج این دو قوت است آن را در بارهٔ آخرت مضر باید فهمید پس
اهل اسلام که علم نظر ایشان آخرت بود و دنیا با این دو چیز یعنی خمر و خنزیر اگر منتفع شوند چه
منتفع شوند که غرض اصلی از دست میرود و بنا بر علیه اگر گویند که خمر و خنزیر در حق اهل اسلام
مال نیست و در حق کفار مال است چنان باشد که گویند که فلان دوا در حق آن کس
مفید است و در حق این کس مضر بالجمله این امتناع اشترای خمر و خنزیر در حق اهل اسلام مطابق
آن در حق کفار که از بعض احکام هویداست مبنی بر این است که عرض کرده شد مگر جمله
معاملات را بر این اشیاء قیاس نباید فرمود که در بعض معاملات بنای ممانعت بر قبح ذاتی معامله
است اینجا خصوصیت ارباب معامله نیست مثل ربوا و قمار و غصب و سرقه که در حق اهل اسلام
و هم کفار یکسان در افاده آثار این عالم برابر اند از آن رو اینکه بیع صحیح چنانکه در حق مسلمی
مفید ملک است ربوا و قمار و غصب و سرقه در حق کسی مفید ملک نیست اگر هست بوجه ظلم
نیست که با ختلاط آن ملک مستفاد چنان منجمله ظلم و جور گردد که اگر آب هم باختلاط نجس متنجس
میگردد و بهر حال مفید ملک باشد یا نباشد بوجه آنکه این اسباب از اقسام ظلم گردیده اند
مه مال مستفاد و حب انستاد و لذ نجا دانسته باشی وقتیکه ملک مختلط بالظلم را صحیح آن بکیم
باختلاط نجس را نجس گویند ظلم گفتیم ملکیکه این چنین باشد ملک نصا فیه ظلم شد اکنون
میگوییم که مال مستفاد اگر بهمه وجوه مظهر ملک باشد از ظلم خالص بلحاظ بدیدنشت و گر مختلط است

ظلم مخلوط کہ بعد تحصیل چنانکہ از آب مذکور نجاست خالص جدا شود اینجا ظلم خالص بیاید غیر
انجام ظلم خالص وظلم مخلوط واحد است استحقاق ملک مظلوم ساقط نمیشود وچون کلام ما
در قمار وربو است فقط ازین در بحث باید کرد چنانکہ آب بہر سیرابی و آتش را بہر سوختن
آفریدہ اند بہر تبدل ملک نیز از مالکی بمالکی بعض معاملات را تجویز فرمودہ اند نزاع
ہمہ بران است کہ عدل واتفاق ملحوظ ماند چون در قمار و ربوا کامیابی سود خوار ان قمار
بازان بی عوض باشد لاجرم مال دیگران بوجہ ظلما خوردہ باشند ومیدانی کہ قبح ظلم وزناء
بدیہی است ووجہش ہمین است کہ ظلم در قبح خود محتاج واسطہ دیگر نیست از دیگر مضامین
کسب قبح نکردہ تا خفائی در و باشد وہمین است معنی قبح ذاتی نظر برین عقد ربا و قمار
حاصل قمار ربا ہر کہ باشد واز ہر کہ باشد مفید ملک نبود اینجا رسیدہ عجبی نیست کہ دو
خلجان باعث تردد در تسلیم این قول شوند اول اینکہ دعوی بی دلیل مسموع نتوان
شد خوبی عدل و انصاف بدیہی است اما این از کجا ضروری التسلیم شد کہ بنا ر معاملات
بر عدل واتفاق باشد اگر گویند عدل واتفاق بجای خود ضروری است اما ہمچو صوم
وصلوۃ بنا ر معاملات نیز بران نیست جوابش چیست دوم اینکہ فقہا ہمچنین عقد ربا
ہمچو عقود فاسدہ بعد قبض مفید ملک پنداشتہ اند اگرچہ آن ملک را ملک خبیث گفتہ
باشند اندرین صورت تصریح باین معنی کہ عقد ربا و قمار مفید ملک نیست وانہم چنان
تمام از تخصیص مومن است تخصیص کافر چگونہ بدل نشنید لہذا ضرور افتاد کہ در
بارہ نیز قلم سودہ شود اول بطور تمہید مقدمہ چند گذارش میکنم بغور باید شنید
از اجزار خود ناگزیر است واضافت را از اطراف خود وعرض را از موصوف بالذات
بالعرض علاوہ برین گاہی عرض بضرورت اتصال وصف از موصوف بالذات
بالعرض بضرورت صحبت گاہ از آلات می افتد وہمچنین گاہی بغرض قبول اثر ضرورت رفع
موانع از وصول اثر وقبول آن مے افتد جملہ توقفات ازین اقسام انشا واحد خارج نخواہد

بود و آنکه علت غائی را خارج ازین دانسته باشی از مغلطهٔ نظر باشد، نه اگر بغور بینی
علت غائی مگر علت است باعتبار وجود ذهنی است نه باعتبار وجود خارجی که آن خود
موقوف بر وجود معلول معلوم است نه بعکس تا معنی علیت متحقق شود، خود منشا [illegible]
تمام محرکات است نه غیر، نظر برین اعتراف باین امر ضروری است که عقد را ضرورت
[illegible] این است و انعقاد را ضرورت منعقدین چه این هر دو مضمون [illegible] هر دو [illegible] ظاهر
هست پس اگر یکی هم ازین اطراف مفقود شود عقد و انعقاد متحقق نگردد و اگر مفقود بود [illegible]
طرف گاهی در معرض تسلیم نباشد که نظر غلط کار گاهی بغلط انگارد و معدوم را موجود [illegible]
[illegible] بیوع باطله همین می باشد مثلاً بیع میته و دم را بیع باطل گویند بنا بر [illegible]
وجود مگر چون نظر را تیز کنیم حق آنرا باطل [illegible] از معدوم نمایان شود اینجا میته و دم
یکی از منعقدین می بینیم مگر نه اینچنین است چه بیع عقد مطلق نیست عقد شرعی است که مخصوص
باموال باشد و اینجاست که تعریفش مبادلة المال بالمال گفته اند و میدانی که میته و دم
مال نیست مال آن است که منفعتی در بر داشته باشد و اینجا خود هویداست که [illegible]
[illegible] بکار است نه منفعتها چون ازین تحقیق که نام کیست و مفسر حیثیت فارغ شده ایم
[illegible] ازین سو گرداینده می گوییم که چون درین اضافت خصوصیت مال محرزه باشد [illegible]
مثلاً از قبیل اموال نبرآمد اگر گوییم که مال نیست و این گفتن همان است که طرف نسبت
اضافت جنسی مبیع نیست چه بیجا است همچنین در بیعات [illegible] مجهوله خیال باید فرمود
بلکه مضمون بیع مالیس عندک بر همین است و بیع حبل الحبلة بامعنی که بیع حبل الحبله [illegible] بود گر
[illegible] است هم ازین است و نهی از بیع ثمار قبل بر آمدن نیز اگر باطل است همین وجه باطل
است چون این امثله بیع معدومات را روشن بکرد نه از حال مجهولات نیز چیزی باید گفت
[illegible] بیع حیوان مجهول مثلاً کنند هر چند حیوانات کثیره بعالم موجود باشند مگر این همان [illegible]
[illegible] که در حبل الحبله و بیع مالیس عندک نیز یافته میشود چه نوع حبل الحبله و مالیس عندک

بلکه نوع تمام هم اکثر در عالم موجود باشند مگر چون از معرض تعلق این خیانت نیست در حق عقلا
معدوم است یعنی از انجا که انعقاد را ضرورت متعدد است که از آثار اوست و عقد را ضرورت علم
که از محرکات اوست بی تعین علمی که وقت حصول صورت معلوم ضروری است تعاقد این عاقدین
متصور نیست دویم اینکه تسعیر کار خدا تعالی است نظیر در حدیث شریف است ان الله هو المسعر
چنانچه حدیث مذکور در اوراق آینده می آید اگر پرسی این است که ظلم و انصاف در معاملات
باشد اگر حقی بحقی مقابل شد بحکم الکمال فان تعارضا تساقطا حقوق باهمی ساقط شدند و عقد
عدل و انصاف بهم رسید باعتبار تساوی یکی بدیگری و حقی بحقی عدل است که عدل
تسویه است و معادله مساوات و باعتبار انکه مجموعه حقوق طرفین بوجه مساوات منقسم متساوی بین
شد انصاف است که تنصیف حقوق کرده اند مگر این تساوی او تنصیف را لابد پیمانه
و میزان ضرور است آری هر جا پیمانه دیگر است و میزانی دیگر جنس نوع نیز پیمانه ایست که تا بجا
آن تساوی نوعیت ضروری است مگر چون متحد الانواع را پیمانه دیگر بکار است تا التساوی و عدم
تساوی در مرتبه تشخص هم متحقق شود لهذا در گندم و جو و غیره کیلیات و نقره و ذهب و غیره
وزنیات ضرورت این پیمانها و این میزانها افتاد و ما از بالا گرفته تا زیر مساوات متحقق شود
و معنی عدل و انصاف نمایان گردد مگر قطع نزاع با چنین پیمانها جائی است که عوضین متحد الانواع
باشند اما در مختلف الانواع اتحاد پیمانها و میزانها که بغرض دریافتن مرتبه مساوات
مطلوب باشد قطع نزاع و عدل و رفع ظلم متصور نیست چه تساوی نوعی بنوعی از ینجا
معلوم نشود آن پیمانه و میزان که بهر تسویه چنین اشیاء بکار است رغبت است که تقوم
اشیاء هم مبنی بران است مگر از انجا که بنسبت یک چیز تفاوت رغبات متصور است و در
و شرا اول اعتبار رغبت عاقدین باید فرمود اگر کسی یک من گندم بیک روپیه گیرد و دیگر
از ان ندهد و دیگر یک من گندم را بیک روپیه دهد و کم از ان ندهد باین تراضی متحقق شد
که پیمانه رغبت این به پیمانه رغبت آن برابر است و از ینجا دانسته باشی که اموال مختلف الانواع

باعتبار مالیت و رغبت همه یکنوع اند چه ضرورت وحدت پیمانه در باره دریافتن تساوی و
عدم تساوی یا وحدت نیز بهر این غرض پس از اتحاد و بالائی باشد مگر چون مالیت هر نوع
باعتبار نفعی جدا است یا گوئیم باعتبار رغبتی جدا است و این را ضرور است که هر جا مایه النفع جدا
باشد اگر گوئیم که مقصود بالطبع آن مرتبه است که منشا نفع و محل رغبت می بود بجا باشد لیکن
بعد مشاهده اصناف اموال، اموال را باعتبار منافع به دو قسم یافتیم یکی آنکه منشا نفع و
محل رغبت در آن مرتبه نوع بود نه تشخص چنانکه کلیات و جزئیات همه از همین قبیل اند چه
گندم و جو وغیره اگر نافع اند و مرغوب باعتبار غذائیه مثلا نافع و مرغوب اند و میدانی
که از اختلاف تشخص درین قدر اختلافی پدید نیاید و از ینجا است که اثمان در معاملات تعیین
نشوند دوم آنکه منشا نفع و محل رغبت هم مرتبه نوع باشد و هم مرتبه تشخص است این جا که
اشخاص مختلفه باعتبار منافع و رغبات مختلف باشند مثل اسپ و گاو و دیگر حیوانات چه
هر یکی را رفتاری جدا است مثلا هر گاوی را شیر مختلف در یکی و نیست زیاده است و در
یکی کم و بلذات شیر در گاوی زیاده و در گاوی کم نظر برین اگر گوئیم که جائی مرتبه نوع مبیع
و مقصود بالذات باشد و جائی مرتبه تشخص بیجا نبود اکنون بشنو که نرخ نام همین تسکی
است که دیدیم ملحوظ و مقصود باشد مگر بنا بر تساوی یا بر اتحاد نوع است و وحدت پیمانه
چنانکه در کلیات و جزئیات می بینی یا بر تساوی رغبت است چنانکه در غیر اینها مشاهده
میکنی لیکن در حقیقت بنا کار بر تساوی رغبت است در مختلف الانواع حال ظاهر است
نادر مثلین متحد النوع اگرچه بظاهر خفا است لیکن چون بنگرند که در صورت اتحاد کیل و وزن
تساوی رغبت ضروری است چه منشا رغبت و محل اکنون مساوی شد و مبیع بود و نیز
مبنی بر آن است اینجا نیز واضح میشود که نظر بر تساوی رغبت است بهر حال رغبت باشد
یا نه جهت تساوی این باشد با تساوی آن همه بدست او تعالی است بدست ما نیست
یکی را برابر دیگر گردانیم اند بصورت در معامله که مساوات میسر نیاید مگر بکم یا فزون یادی

ویکطرف نقصان باشد بقدر زیادتی خالی از عوض باشد واز بیع یکطرف چه بیع را دادستی
که محتاج منعقدین است انعقاد یکطرف متحقق نشود انعقاد بیع نسبتی است که هر دو طرف بهم
تخصیص و ... ست واز جهت اعتراف بانکه عقد ربا مفید ملک نیست قدر ساوی نمود بملک ... آن است
بملک گیرنده زیاده واجب لازم لیکن ازانجا که ربا وقت کمی و بیشی کیل ووزن در کیلیات
ووزنیات متحد النوع متحقق شود و درین صورت چنانکه قدر زائد موجود است همچنان قدر ساوی
نیز موجود اعتراف باین قدر نیز ضروری است که در مقدار مساوی انعقاد صورت بسته چه
سامان آن موجود و میدانی که معلول از لوازم علت تامه باشد پس چون عاقدین و عقد
و منعقدین موجود اند انعقاد نیز متحقق شدنی است باقی ماند مجهولیت یکطرف انعقاد یعنی
اینکه قدر مساوی از قدر زائد معلوم نیست اگر قادح است در تسلیم آن قادح است نه در انعقاد
چه بعلم مقدار یکطرف مقدار طرف ثانی نیز معلوم شد و بهر انعقاد اینجا همین قدر ضرور است چه
مقصود بالبیع مرتبه نوعیت است بشرطیکه مقدار کیل معلوم یا وزن معلوم باشد این تشخص
یا آن تشخص را درین باره مداخلت نیست و هرچه مقصود بالبیع باشد وجود خارجی و وجود
ذهنی آن ضروری است نه غیر آن پس اگر تشخص معین که اینجا کلی را از آن ناگزیر است موجود
نباشد چه حرج آری وقت تسلیم ضرورت آن می افتد تا غیر مبیع با مبیع مخلوط شده نزد و معنی
ظلم متحقق نشود و معادله که بنا معامله بران بود بصورت ظلم و بپیرایه ظهور نفرماید از جهت
قبل تسلیم اینچنین معاملها واجب الفسخ باشند تا گنجایش مطالبه چه رسد بعد تسلیم بقدر
مساوی ملک عارض شود و زائد از آن عاری و خالی از ملک ماند لیکن ازانجا که زر
مشاع است چنانکه همه اجزا معروض ملک اند هم خالی از ملک باشند یا گوییم همه اجزا مملوک
بایع و مشتری باشند بالجمله ملک است اما مخلوط بملک غیر و این نیز از اقسام ملک خبیث است
ملک باشد تمام آن دو جنس همان ظلم است که قبحش بدیهی است چه قبح او مکتسب از ظلم
بگر نسبت اگر واسطه بمیان بودی مضایقه نبود و میدانی که وصف ذاتی همان است که

بتوسط باشد ازین تقریر چنانکه بصحت اقوال پیشینیان پی برده باشی بصحت قول حقیر
نیز معترف گشته باشی و دانسته باشی که در عقود فاسده که بعد تسلیم ملک خبیث بدست
می آید همین است که بعد تعیین متعاقدین نفعی زائد بیکطرف میماند بالجمله اصل عقد ربا
حق قدر مساوی عقد فاسد است و در حق قدر زائد بیع باطل و آنکه گفته ام که عقد ربا مفید
ملک نیست مراد من از آن در قدر ربا است چه اصل کلام در همان است و هم ازین قصه
دریافته باشی که این عدم انعقاد مخصوص بمسلمانان نیست این نقصان مبنی بر وجهی است
که عام است نظر برین ربا و قمار با هر که باشد و از هر که باشد در ربا و حاصل قمار ملک نبود بلی
اگر مسلمی بوجه پیمان بدار الحرب رسید یا بعقد ذمه بدار الحرب قرار گرفت و با کافری یا مسلمی
از مسلمانان دار الحرب معامله ربا و قمار بمیان آورد آن معامله مثل بیع شراء از وشان مفید
ملک انصاف نبود بدین سبب بالضرور ملک کفار باشد که از دار ایشان است و قبض
مسلمی قبض کلی ایشان تا وقتیکه مسلم مذکور بدار الحرب است موافق قواعد حنفیه نیز مالک آن
مال نشود که بذریعه ربا یا قمار بدست آورده آری وقتیکه از دار الحرب برون آورد و بدار
الاسلام آمد بوجه استیلاء و قبض جدید مالک آن مال گردد و آن محمل که لا ربوا بین المسلم والحربی ثمه هرچه شد
بلکه آنکه گفته اند که مسلم مستامن را از مسلم مقیم دار حرب گرفتن با حلال است یا دو مسلمان مقیم دار حرب باهم از یکدیگر
گرفتن حلال است نیز بدین آمده باشد چه قبض مسلم مقیم دار حرب زیر همان قبض کلی
کفار است که حرمتی ندارد مگر با وسیله در دار حرب است معنی ربا متحقق است چه تسلط کفار
اعدا بر مال خود در همه معاملات بوجه آن معاملها است نه بوجه سبب یا دیگر وجه مشروع که آن
در حوزه دار الاسلام نیز موجب حلت و ثبات ملک است تخصیص ملک کفار چیست و تسلط بر نظر
بر مکر موجب تملیک ملک انصاف نتوان شد اگرچه کفار باهم داد و ستد کنند چنانچه در تتمه
تعامل مسلم با کفار چه رسد در خزانة الروایات است فی حاشیة السراجیة فی کتاب البیع عن
عن البزدوی ولا یلزم استحلال الربوا لان ذلک لیس بدیانة بل هو فسق فی دیانتهم

لان من اصل مذهبهم تحريم الربوا حتى ان الذمي اذا باع درهما بدرهمين من ذمي آخر ثم ترافعا الى
القاضي او اسلما او اسلم احدهما يجب نقضه كما لو باشره مسلم انتهى و ازینجاست آنکه در کتاب
مشکوة دیده باشی که حضرت عمر رضی الله عنه درباره مجوس حکم بتفریق محارم فرموده‌اند در مشکوة
شریف بروایة بخاری از بجاله آورده قال كنت كاتبا لجزء بن معاوية عم الاحنف فاتانا كتاب
عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل موته بسنة ان فرقوا بين كل ذي محرم من المجوس انتهى
مقام الحاجة و وجه ممانعت این است که اصل نکاح موضوع است برای ملک بضعه و میدانی
که محارم قابل این ملک و مال این منفعت نیند نظر برین این عقد در حق کفار نیز مفید ملک
نباشد آری اگر محل قابل است کافران که اهل ملک اند و اهلیت آن دارند اگر بتراضی
نکاح کنند منعقد شود و همین است که اگر بتوفیق لم یزلی هر دو معا اسلام آرند حاجت
تجدید نکاح نیفتد مگر چون محل قابل نباشد چنانچه هر دو مرد باشند یا هر دو عورت یا باهم
محرم یکدیگر باشند یا معامله بتراضی نبود در جمله صور نکاح منعقد نشود و حاکم اسلام را لازم
باشد که حکم بتفریق فرماید چه قبض کفار اهل ذمه قبض جزئی است که بر سر آن قبض کلی
حاکم اسلام است هرچه علانیه کنند و باطلاع او باشد بسوی او منسوب باشد زیرا که قبض جزئی
پرتوه قبض کلی بود و قبح در اصل معامله رو داده و میدانی که در معاملات تخصیص اهل اسلام نبود که
ازین قسم ناشائستگیها نیست چه افاده ملک وغیره که مقصود از معاملات است مخصوص مسلمانان
نداشته اند جمله بنی آدم را عام است اگر آنقسم خصوصیات که درباره خمر و خنزیر شنیده ممیز
یکدیگر بودی از اصل معامله ممانعت نمیفرمودند آری اظهار و اعلان آن بطوری که برهمه آشکارا
باشد فقط بغرض صیانت شوکت اسلام و نگاهداشت ضعفاء مسلمین که بی مراعات حاکم
از خبائث و فواحش اجتناب ندانند منع میفرمودند چنانچه از اعلان ضرب مزامیر و طبول
و بیع خمر و خنزیر وغیره امور مخالفه شعار اسلام منع میفرمایند مگر از عموم ممانعت یکی را بر
دیگری قیاس نکنند ورنه لازم آید که هرچه مامور به باشد بیک مرتبه باشد و آنچه منهی عنه باشد

همه یکمرتبه و این فرق فرضیت و وجوب سنیت و استحباب باز تفاوت این مراتب باعتبار شدت
و ضعف از میان برخیز و بس چنانکه بوجه وحدت آمر یعنی او تعالی شانه و وحدت مامور یعنی ذوات
مخاطبین و وحدت خطاب یعنی صیغها امر و نهی این فرق را حواله بحقایق مامور به کرده شد
ایشان باهم متفاوت المراتب اند و این تفاوت مراتب مامور به تفاوت مراتب امر را صیغه
ذان شد آری بنام و نسبت آمر و مامور و صیغه امر توان هست که از واحد متعدد نتوان
هست همچنین از عموم ممانعت اعلان بیع خمر و خنزیر و ضرب معازف و طبل و نکاح محارم
بملاحظه اتحاد مرتبه فهمیدن کار ظاهر پرستان هست نه شیوه حقیقت شناسان مگر از تقریرات
نوشته دانسته که منع از اعلان ربو نه تنها بغرض محافظت شوکت اسلامی هست بلکه
او وجه عظیم هم بر منع اعلان آن همان قبح ذاتی هست که اثرش در مومن و کافر همچنان
ابر هست که اثر نکاح با محارم اکنون جواب شبه دیگر داوری هست آن این هست
یعنی حقوق اهل اسلام باموال کفار خود از تقریر محرر اوراق واضح شد اندرین صورت
مسلمی از کافری قدری مال بهانه ربوا در گرفت همچنان باشد که کسی حق خود را از
ملم حق خود بهانه گرفته باشد و نتوان گفت که او را قبل ازین چنان قبض کرده و الش باعتبار
دست دشوار باشد استعمال آن چیز حرام و ممنوع بود همچنین در مال ربوا نیز قید احراز افزودن
نی هست جواب این اشتباه اول این هست که اگر همین هست در غصب و سرقه نیز همین
م باشد حالانکه همه این قید را افزوده اند و اگر این اعتراض نه تنها بر من هست بلکه بر همه
بر گرفته اند جوابش دیگر هست قابلیت ملک چیز دیگر هست و فاعلیت و فعلیت آن چیز
[illegible] تحقق قابلیت فاعلیت و فعلیت آن لازم نباید آئینه قابل انور هست مگر بمجرد
[illegible] این قابلیت آفتاب را ضرور نیست که بر سر فاعلیت آید و فعلیت رونماید چون این
[illegible] بشنو که اموال کفار مباح الاصل اند و معنیش همان هست که اموال و شان همچو
[illegible] و طیور جانوران صحرائی و نباتات خودرو رسیده قابل ملک اهل اسلام اند مگر فرق

است همین قدر است که در حیوانات وغیره از بیشتر ملکی دیگر جز در ضمن کرده تحمل مالی
می آید و اموال کفار مشغول بملک کفار اند اگرچه در ازاله ملک اوشان گناهی و قبحی
چنانکه بهر نشانیدن درخت بار آور بریدن درخت بی ثمر موجب گناه و فعل قبیح نبود
الغرض استحقاق اهل اسلام باین معنی است که مخلوق بهر اوشان اند نه آنکه مملوک اوشان
مگر میدانی که ازاله ملک اوشان تا وقتیکه بدار الحرب است غیر ممکن چه قبض کلی کفار
هنوز بر سر کار است نظر برین قبض مسلم بر مال ربوا بوجه عقد باشد نه بوجه اباحت ملک
اگر اوشان را تحقق شود که استحلال ربوا در دار الحرب نزد اهل اسلام مبنی بر استحلال حق
نیست بلکه مبنی بر اباحت مال کفار است چنانچه فقیهان تصریح فرموده اند که آن مال
مباح در صورتیکه دهنده ربوا از دست او بزور برده باشد باز نه ماند و اگر بوجه مصلحت
ملکی باز دهانیدن آن دهانیدن از بوجه ربوا باشد نه بوجه تعلق حقوق اهل اسلام باموال
اوشان اندرین صورت هرگز نتوان گفت که قبل احراز بدار الاسلام تصرفات مالکانه
دران روا باشد و استعمال آن و بدل آن و انتفاع انها از خوردن و نوشیدن و پوشیدن
و دادن و ستدن بی شائبه ظلم حلال و طیب باشد بلکه مثل آنکس که حق خود از منکر
خود بهانه گرفته باشد تا قبض تام باستعمال خود نمی آرد اینجا نیز انتظار قبض تام باید
کرد و میدانی که قبض تام اهل اسلام همان است که قبض جزئی اوشان هم زیر
قبض کلی اوشان باشد بالجمله سرقه و غصب و قمار و ربوا و اقتراض همه اسباب و وسائل
تحصیل اموال اند مقصود بالذات نیستند مقصود بالذات استعمال هر چیز دران اغراض است
که بهر آن ساخته شده نظر برین این اسباب اسباب ملک باید دانست چه بدون انتقال
اموال آوردن تا بدار الاسلام ممکن نیست اکنون که بدار الاسلام آورد و بقبض خود
آورد و این را خود میدانی که موجب ملک است و استعمال مال مملوک خود در اغراض
خود و انتفاع بان تابع ملک است قبل ملک تصرف باختیار خود جائز نیست و بعد ملک

دار باحرازه لو صادف ملک باشد اگر طیب است حلال طیب بود ورنه مکروه و حرام
اندرین صورت طرق کشیدن سوال از دار الحرب بدار الاسلام همچو بیع و شرا و هبه وغیره
اسباب تحصیل قبض خواهد بود و احراز بدار الاسلام همچو قبض مطلوب از بیع و هبه موجب
ملک باشد نظر برین فرق در ملک ربودن و انتفاع لازم آمد از حلت ربودن حلت انتفاع
لازم نخواهد آمد و این فرق از ان قبیل باشد که فقها در اخذ مال و استباحت فرج فرق کرده
اند صاحب متن در مختار میفرماید دخل مسلم دار الحرب بامان حرم تعرضه لشیء منهم فلو اخرج
شیئا ملکه حراما فیتصدق به بخلاف الاسیر ان اطلقوه طوعا فانه یجوز له اخذ المال وقتل
النفس دون استباحة الفرج انتهی و شارح بر قول متن استباحة الفرج می نویسد لانه
لا یباح الا بالملک و علامه طحطاوی برین قول تحریر میفرماید بعد الملک قبل الاحراز بدارنا
قصه از جواز اخذ بود از حربی باستعمال این بردن همچنان است که از جواز اخذ مال
موافق ارشاد متن رحمه الله باستباحت فرج پی بردن غلط می باید که قول لا ملک
قبل الاحراز را در لوا وغیر ان عام دارند و این عموم ظاهر است که از وقوع نکره بسیاق نفی
بهم رسیده باحتمال تخصیص بقصه اسیر مبدل بخصوص نپندارند که دلائل مذکوره موید عموم
خاص است نه خصوص محتمل باقی ذکر نکردن قید احراز در مسئله ربا نه از بهر آن است که آنجا
حاجت احراز بدار الاسلام نیست بلکه موضوع مسئله مسلمی است که بدار الحرب برای چندی
استیمان رفته باشد مقیم انجا بدین سبب انجا احراز متیقن الوقوع است امید قوی است
که عنقریب بدار الاسلام می برد معامله بتراضی افتاده نه مانعی است نه مزاحمی آری در
صورت سرقه و حیله وغیره صد گونه اندیشها است مردم خیال تعاقب جگر سوز است لهذا
آنجا ذکر کرده اند اینجا ذکر نکرده اند چون اینقدر روشن شد میگوئیم که اگر کسی [illegible] دخوار باشد
هندوستان که دار الحرب قرار داده بروایت امام ابوحنیفه است زندگی باید که رخصت خود
[illegible] بر دو برده مملکه رفته هرچه ... هنود و نصاری را اهل اسلام اینجا هم آورده باشند

نوش جان فرمایند کرانیدم حسب ارشاد امام ہمام رحمۃ اللہ علیہ بی غدر مالک آن گروہ
و ضبطی در ملک او راہ نیافتہ اما کسیکہ رائی بی سود این دیار بستہ و با زہمت بر سوار شاعر
این نواح و ساکنانش شکستہ ہندوستان در نظرش اگر دار الحرب ہم باشد صلۃ ارحام
تناع او را خیال خام ست طرفہ تماشا ست کہ بروایۃ اباحت و جواز چنان مست سگر دند
تو گوئی صدای غنا را از مطرب خوش الحان شنیدہ اند اما مغز سخن پی نبردہ اند و مثل شنوندگان
جاہل کہ از معانی الفاظ غنا بیخبر باشند نافہمیدہ دست و پا میزنند نمیدانند کہ مطلب ازین
اباحت ظاہری منع و ممانعت است نہ اباحت بنی اسرائیل از آیۃ اہبطوا مصرا فان لکم
ما سألتم اباحۃ بقل و فوم و عدس و بصل فہمیدہ باشند مگر آنانکہ فہم خدا داد دارند ما قبل اعنی
اتستبدلون الذی ہو ادنی بالذی ہو خیر و ما بعد اعنی وضربت علیہم الذلۃ والمسکنۃ وباءو بالغضب من اللہ
را چون می بینند این اباحت را بدتر از حرمت می پندارند ہمچنین اگر بالفرض انتفاع
از مال سود در ہند ہم جائز باشد این جواز بدتر از عدم جواز او باشد چہ امام ہمام مسلمانان
اینجا را درین بارہ برسرہ کفار شمردہ اند چنانکہ گرفتن سود از کفار دار الحرب روا داشتہ
اند ہمچنان از مسلمانان دار الحرب نیز سود گرفتن جائز پنداشتہ اند و برہمین بنا ہر
فنا خوان فتوا بر جواز اخذ ربا از یکدیگر مسلمانان کہ بدار الحرب مقیم باشند دادہ اند درین
صورت اگر کسی ہجرۃ نکند اما بجہ رفتہ مال با خوردہ باز آید ہمچنان باشد کہ یکی از شرفا
با بدمعاشان رابطۂ محبت پیدا کند بادشاہ یا بزرگی دیگر بغرض ترک کنانیدن آن رابطہ
با او فرماید کہ ما ہر کرا با بدمعاشان ربط محبت دارد از زمرہ اوشان می پنداریم آن ابلہ
باستماع این سخن از کردہ خود باز نیاید اما بظاہر کلام بادشاہ یا آن بزرگ فریفتہ مطلب
خود گوید کہ اکنون رشتہ و قرابت و پیوند نیز با اوشان باید کرد و ہیچ اندیشہ نباید کرد کہ
بادشاہ یا آن بزرگ خود ما را ازین زمرہ شمردہ الغرض غرض امام ازین کلام آن بود
کہ لحوق بدار باعث ترک آن دیار خواہد بود و اینجا برعکس آن تعلق نمود ہمین اباحت سرمایۂ [illegible]

بند گردید استغفر الله اکنون می باید که سخنی دیگر قابل شنیدن بسرایم خبر زمین اباحت ربا
چیزی مستلزم رفع معصیت نباشد معصیت را از لوازم خاصه حرمت نباید پنداشت چون
مقصود شارع اجتناب از معصیت و اقبال بر طاعت است نه غیر آن خود احتراز از
معاصی و تحصیل طاعات باید کوشید در اباحت و غیر اباحت ملاحظه باید دید اباحتی که بوجه
اضرار و دون همتی مردم باشد چنانکه در اباحت ثوم و عدس و بصل شنیدی از او حق
بردون همتان مبنی بر غضب و نافرمانی باید فهمید و در احتراز از آن باید کوشید اگر با غرض
انتفاع بمال ربوا در دار الحرب حلال هم باشد آن را عین معصیت باید پنداشت غرض
ازین اباحت همان هجرة است از هیچ مال این حیله هم دریافته باشی که اهل دار الحرب
ربا گرفته از دار الحرب یا هجرة برون رفته بخورند و باز آیند بالجمله سخن تحقیق این است
که قبل الاحراز صورت نه بندد و مسلمانان دار الحرب را قبل هجرة فقط بوجه مرقوم
دار الاسلام یعنی مکه معظمه و مدینه منوره از تحقیق آن بوجه اکمل بوالعصور است بقول امام
هم رستگاری نیست و اگر بقول امام ابو یوسف نگری اوشان و هم ائمه ثلثه رفتند مگر [illegible]
دار الاسلام را نیز اجازت نمیدهند و براه انصاف قول اوشان اقرب الی القبول است
چه امام ابو حنیفه و امام محمد نیز حلت مال ربا را در صورت مرقومه مبنی بر اباحت اصل
دانسته اند چنانچه در در مختار است لان ماله ثمه مباح این نفر موده اند لان عقد الربوا
جایز بود و غیر ممنوع اندرین صورت در صورت اخذ ربوا تعرض بمال اوشان لازم خواهد
آمد پس اگر این بردی که ربا اینجا مفید ملک نبود یا بود مگر مفید ملک انصاف نبود
و اینجا رفته افاده ملک انصاف بهم رسید تعرض باموال کفار لازم نمی آمد مگر چون
حلت بر اباحت اصلیه افتاد حاصل این اباحت آن شد که مستامن در حرب یعنی
مسلمی که بدار الحرب با مان ایشان رفته باشد تعرض باموال کفار روا است چه مال
اوشان مباح الاصل اند خود میدانی که این فتوا مستلزم غدر است گرچه [illegible] غدر

نباشد مگر آنکه گویند که غدر و نقض عهد کفار اگر ممنوع است نه بذات خود ممنوع است ورنه
قتل و اخذ مال کفار عنوة که اشد ازین است چرا روا بودے بلکه باعث این غدر اندیشه
غدر از طرف ما است و با اینهمه مستلزم تنفیر کفار از اسلام و اهل اسلام که بمشاهده این
خصائل عام و خاص از اسلام و اهل اسلام برگردد و بالفرض اگر بمشاهده آثار حقانیت
و حقیت احکام اسلام قدرے از حب اسلام بدل ریخته باشد مبدل بعداوت و نفرت گردد
و در صورت اخذ ربوا بتراضی این اندیشه درمیان نیست لیکن قطع نظر از آنکه اینقسم معاملات
مخالف آن احتیاطات است که در حقوق الناس بکار آمده حتی که غیبت ذمی را حرام
داشتند این دلیل اگر موقت در جواز اخذ ربوا از ذمیان دار الاسلام نیز بکار خواهد آمد
امان هر دو جا مشترک و عهد هر دو جا موجود اگر گرفتن مال کفار بوجه اباحت اصلیه از نعم
غدر جائز است از ذمیان دار الاسلام نیز جائز باشد چه اوشان اگرچه قبض جزئی خود
زیر قبض کلی اهل اسلام دارند و باین وجه مال اوشان معصوم و محرم التعرض گردیده مگر حاصل
اینهمه حرمت غدر است یعنی معصومیت اموال اوشان مبنی بر حرمت غدر است اگر بوجه
غدر اینجا گرفتن مال اوشان بهانه سود حرام است آنجا نیز همین علت موجود است
باقی ماند اینکه در دار الحرب مال کفار مباح است چنانچه فرموده اند لان مالهم مباح
اگر مراد ازین سخن این است که بعد عهد و پیمان و امان و استیمان نیز مباح است تعرض
باموال اوشان چرا حرام است و اگر غرض این است که قبل عهد و پیمان و امان و استیمان
مباح بود اینجا نیز قبل عقد ذمه مباح بود آخر همین است که جزیه می ستانند و نه رشته
و قرابت درمیان نیست تا گویند که با اهل اسلام صله رحمی میکنند حقوق خداوندی را نمی
شناسند تا گویند که زکوة ادا میکنند و نه باز معنی کفر چیست غرض بطوریکه گیرند هیچ
فرقی درمیان نیست و این فرق که اینجا قبض کلی اسلام است ....
و آنجا قبض کلی کفار درین باره فرقی پیدا نمیکند و ازینجا دانسته باشی که در دار الحرب

بالفرض اگر روا ست گرفتن سود بطوریکه گفته شد روا ست اگرچه حقیقت الامر با و نسبتی نبود و از
سود نیز و کسی روا نباشد مگر آنکه گویند که هرکه بدار الحرب رفت اگرچه بامان رفته باشد و بعهد
و پیمان در آنجا نشسته با این وجه که قبض حربیش زیر قبض کلی اهل الحرب فرو آمده در حکم باز رود
ملحق بکفار شد نعوذ بالله لیکن حال اینکسان یا شنیده که بمجرد از وشان خروج
از دار الحرب مطلوب است آنکه بجمله ربوا انعام کرده اند یا بدادن ربوا رخصت داده اند و هم
و زینجا دانسته باشی که نفع رهن در دار الحرب حلال پنداشتن مبنی بر علت ربوا است چه هر
قرضیکه مستلزم نفع باشد از داخل حکم عقد ربوا باید داشت بالجمله تعریف ربا بر آن صادق
است چنانچه طرست در آینده انشاء الله خواهی دانست و زینجا است آنکه گویند کل
قرض جر نفعا فهو ربا و تراضی معقودین را مخصوص برین داشتن چه معنی دارد معقود
تراضی در سود مین نیز که خود میکند پس اگر همین تراضی است که میگویند که من بحل کردم
و راضی گردیدم این امر در ربا بین و معروف نیز متصور بلکه موجود است آن کدام کس است
که بر عطا بر سود گوید که بجبر میدهم و هرگز دلم نمیخواهد و اگر از احوال دل پرسند تراضی معقود که
در این نامه ها باشد حقیقة آن نیز همه را معلوم است و هر که از کلام الله مجید آیات و لولا
اذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بانفسهم خیرا و قالوا هذا افک مبین و لولا اذ سمعتموه قلتم
ما یکون لنا ان نتکلم بهذا سبحانک هذا بهتان عظیم و سوای این دیگر آیات را دیده مدرک شد
بالیقین دانسته باشد که شهادة حالی از شهادة قالی در صورت تعارض بمراتب قوی تر و اولی
مقدم است اگر هنوز نفهمیده باشی مفصل بشنو که منافقان چون آغاز تهمت بر جناب صدیقه
مطهره حضرت عائشه نهادند دوستان ساده لوح ایشان گرفته گفتگوها کردند خدا و ندکریم
شهادة حالی حضرت عائشه صدیقه مطهره رضی الله عنها تکذیب دعوی منافقان ادا نموده
فرموده و لولا اذ سمعتموه الخ پس اگر این شهادة معتبر نبود این عتاب چه معنی داشتی و بهتان
عظیم و افک مبین نفرمودندی پس چنانکه اینجا شهادة حالی را رو گیر در حق اعتبار کرده اند

همین سان توقع دار و گیر در حق ایشان از مرتهنان باید داشت و چنانکه اینجا شهادهٔ فا
منافقان در جواب این شهادة کاری نکرد اینجا نیز شهادة ایشان منافق پیشه در باب
عفو در صلح نباید شنید والله علیم و علمه اتم اکنون می باید شنید که آنهمه که گفته شد در
است که دار الحرب بودن هندوستان مسلم داریم و اگر خود در دار الحرب بودن هندوستان کلام
باشد باز باین تطویل حاجة نباشد پس اگر آن روایات را مفتی وقت سجل بهر خود گرد
که موید دار الاسلام بودن هندوستان است حرمت سود گرفتن درینجا بر قول امام ابو حنیفه
نیز اظهر من الشمس باشد بهر تنبیه شایقان ربا که بهر نوش جان فرمودنش بهانه می طلبند
از طحطاوی نقل می کنم در باب المستأمن نقل کرده ذکر الاستروشنی فی فصوله عن ابی الیسر ان
دار الاسلام لا تصیر دار الحرب ما لم یبطل جمیع ما به صارت دار الاسلام ذکره فی احکام المرتدین
وذکر الاسبیجابی فی المبسوط ان دار الاسلام محکوم بکونها دار الاسلام فیبقی هذا الحکم ببقاء
حکم واحد فیها ولا تصیر دار حرب الا بعد زوال القرائن و دار الحرب تصیر دار الاسلام بزوال
بعض القرائن وهو ان تجری فیها احکام اهل الاسلام وذکر الاتشی فی واقعاته انها صارت
دار الاسلام بهذه الاعلام الثلاثة فلا تصیر دار حرب ما بقی شیء منها وذکر الامام ناصر الدین
فی المنشور ان دار الاسلام صارت دار الاسلام باجراء احکام الاسلام فما بقیت علقة من
علائق الاسلام یترجح جانب الاسلام انتهی پس هر کرا خوف آخرة در گرفته می باید که از
باب حدیث الاثم ما حاک فی صدرک او کما قال را پیش نظر دارد چه اول باعتبار روایات
منقوله هندوستان دار الاسلام است باز اگر دار الحرب است حسب ارشاد ائمه ثلاثه و هم
امام ابو یوسف گرفتن ربا در دار الحرب هم حرام و ممنوع و اگر بالفرض موافق ارشاد امام
ابو حنیفه حلال هم باشد آن حلة بدتر از حرمت است و اگر بالفرض حلة همچو دیگر حلتها است
آنهم وقتی است که احتراز بدار الاسلام کرده باشد نه آنکه در هندوستان نشسته خود
تنها بهر نوش جان فرماید نظر برین چگونه در سینه خلجانی و خراشی پیدا نخواهد شد و هو المقصود

و حاشا فی صدرک او کما قال تحو اهر گرد میده علینا الا البلاغ کار ایمان شان بود که در باره
هجرت هندوستان را دار الحرب قرار ندادند و در باره سود گرفتن و نا گرفتن و دادن آن
این را بدار الاسلام می فهمیدند نه اینکه در باره هجرة دار الاسلام و وقت سود گرفتن
دار الحرب این از ایمان قبیل است که خداوند جل مجده از حال منافقان خبر داده ان من
من یقول آمنا بالله فاذا اوذی فی الله جعل فتنة الناس کعذاب الله ولئن جاء نصر
من الله لیقولن انا کنا معکم اولیس الله باعلم بما فی صدور العالمین بگمان حقیر این
کسانیکه باحتمال دار الحرب بودن هند خود را بوجه اقامت این دار بدین کار رسیده اند به
احتمال دار الاسلام بودن هند و تمکین شان سود از خانه این و آن خورده شود خود را
گناهگار می پندارند از ان سود حلال و اقامت مباح که بدو احتمال متضاد وابسته اند
بهزاران مرتبه بهتر باشد شعر ترسم که عرقه نبری روز باز خواست به نان حلال شیخ ز آب حرام ما
کاش این سود خواران و مقیمان هند خود را از خطاکاران می پنداشتند که یکی امید است به
بودم و ملامت خویش احتمال تخفیف ملامت قیامت می بود اکنون چه عجب که جام
نوشان رحیق ایمان و مستی خود دست از این سود صریح و منفعت رهن بر افشانند و رنه
از این هم چه کم که خود را خطاوار پندارند بزعم این هیچمدان در سود صریح و منفعة رهن اینک
دیار سیم فرقی نیست حال عفو و رخصة از ظاهر خود معلوم شد باقی ماند حدیثیکه مرفوعا
از ابی هریره در بخاری و مشکوة آمده و قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الظهر یرکب
بنفقته اذا کان مرهونا ولبن الدر یشرب بنفقته اذا کان مرهونا وعلی الذی یرکب ویشرب
النفقة اگرچه در نظر ظاهر پرستان سند حلة منافع رهن است مگر آنکه فهم خداداد دارند به
اشارات دیگر و دلالات دیگر از قرآن و حدیث بمعانی مقصوده و منشاء این ارشاد نبی
بی برده و در این حدیث و کذا امثال این حدیث که بظاهر معارض این حدیث افتاده اند توافق یک
بود الا حادیث حرمة ربا کما ها معارض این حدیث اند چه منافع رهن بالضرور بالبداهة

در تعریف وحد ربا داخل اند اگر هنوز باور ندارید بشنوید در مشکوة از انس رضی الله عنه است
قال اذا اقرض احدکم قرضا فاهدی الیه او حمله علی الدابة فلا یرکبه ولا یقبله الا ان یکون
جری بینه وبینه قبل ذلک رواه ابن ماجه والبیهقی فی شعب الایمان وعنه عن النبی صلی
الله علیه وسلم قال اذا اقرض الرجل فلا یاخذ هدیة رواه البخاری فی تاریخه کذا فی
المنتقی وعن ابی بردة ابن ابی موسی قال قدمت المدینة فلقیت عبد الله بن سلام
فقال انک بارض فیها الربوا فاش فاذا کان لک علی رجل حق فاهدی الیک حمل
تبن او حمل شعیر او حبل قت فلا تاخذه فانه ربوا رواه البخاری این احادیث ثلثه که
متصل یکدیگر اند در مشکوة درباب الربا مذکور اند دلیل قاطع اند برانکه آمدنی و منفعت
رهن این دیار بالضرور از اقسام ربا است پس اگر بظاهر الفاظ رهن نامها نظر است
کرمی نویسند بخشیدم و بحل کردم اینجا نیز لفظ اهدی ست که بهدیه بودن منفعه دلالت
دارد نه بر سود بودن آن واگر اعتبار معنی است پس چنانکه سود ماخوذه احادیث را از
اقسام ربا شمرده اند اینجا نیز منفعه رهن را از اقسام ربا باید شمرد و میدانی که در صورت
دخول منفعت رهن در حد ربا لعنة وغیره وعیدها مثل آنکه در مشکوة بروایة ابن ماجه
واحمد از ابی هریره آورده بخاطر قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الربوا سبعون جزءا ایسرها
ان ینکح الرجل امه همه بهر خورندگان وگیرندگان منافع رهن خواهد بود دوم حدیثی دیگر
در مشکوة است عن سعید بن المسیب ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لا یغلق الرهن
الرهن من صاحبه الذی رهنه له غنمه وعلیه غرمه رواه الشافعی مرسلا وروی مثله او مثل معناه
لا یخالفه عنه عن ابی هریرة متصلا این حدیث صریح معارض آن حدیث است که بظاهر رهن
خواران سود رهن نوش جان میفرمایند چه جمله لا یغلق الرهن الرهن یعنی لا یمنع الرهن
المرهون است میدانی که این نهی تصریح است بانکه منافع مرهون از راهن باید داد
ونزد خود و غیره نباید نهاد و دست بتناولش نباید کشاد چنانچه جمله اخیره که من له

تفسیر جملهٔ اول این است این مضمون را انکار اگر کرده اکنون میگوییم که تا متعدد در کلام خداوند
باهم یکدیگر و هم در کلام نبوی صلی الله علیه وسلم توافق باید جست نه تعارض و اگر به بدیهی
متعارض می نماید و اگر از تقدم و تأخر تاریخ یک کلام از دیگر اطلاع یابیم فبها متقدم
را منسوخ و متأخر را ناسخ پنداریم ورنه با هر دو عمل کنیم و در پی هوا و هوس نشویم لیکن میدانی
که اینجا حال تاریخ معلوم نیست و احوط همین است که حرام پنداریم که در بارهٔ حرمت ربا در
کلام الله بچه شدید و بکدام وعید احکام‌ها فرستاده اند جائی میفرمایند یا ایها الذین
آمنوا لا تأکلوا الربا اضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلکم تفلحون و جائی ارشاد است یا ایها
الذین آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقی من الربا ان کنتم مؤمنین فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب
من الله ورسوله و جائی میفرمایند الذین یأکلون الربا لا یقومون الا کما یقوم الذی
یتخبطه الشیطان من المس الخ علی هذا القیاس احادیث کثیره در مذمت ربا خوار و توبیخ
از خوردن آن وارد شده‌اند که بی از حدیث نباشد که بکثرة این قسم احادیث وارد نباشند
بوجه کثرت و شهرت ان قلم را از تحریر ان باز داشته میگوییم که منفعت رهن بشهادت احادیث
متمته سابقه داخل رباست و باز احادیث بی شمار و آیات کثیره بهر زجر و توبیخ از خوردن
و گرفتن آن وارد شده‌اند با اینهمه حدیثی خاص در بارهٔ گرفتن منفعت رهن بشنیدی که نظر
فقط یک حدیث که بظاهر موهم جواز منفعت رهن این دیار است و در حقیقت ایهم از تنبیه
یکسو باز گردیم انصاف است که اینهمه را بگذارند و این یک حدیث بتقاضای هوا و هوس
پیش نظر دارند بجز آنکه تیره دروفی باعث این کجروی شده باشد دیگر چه گوییم اگر توفیق
نیک بود از این خوردن و بهانه حیله کردن بهتر آن بود که بخورند و خود را گنهگار می
فهمیدند هر چه شود که آن حدیث نیز محلی دیگر دارد و منشا ارشاد دیگر مگر مقدمه عرض
کردنی است احکام نبوی صلی الله علیه وسلم بر دو قسم است یکی احکام حاکمانه مثل احکام
صوم و صلاة و گویا از اطاعت بر امتثال آن این است دوم مشوره دوستانه و تحکیم مربیانه مثل آنکه

در بخاری شریف آمده عن کعب بن مالک انه تقاضی ابن ابی حدرد دینا کان له علیه فی
المسجد فارتفعت اصواتهما حتی سمعها رسول الله صلی الله علیه وسلم وهو فی بیته فخرج الیهما حتی کشف
سجف حجرته فنادی یا کعب قال لبیک یا رسول الله قال ضع من دینک هذا واومأ الیه ای
الشطر قال لقد فعلت یا رسول الله قال قم فاقضه انتهی هکذا فی باب کلام الخصوم بعضهم
فی بعض من ابواب الخصومات الغرض دو کس مکرم از صحابه رضی الله عنهم یکی کعب بن
مالک دوم ابو حدرد اسلمی بوجه حقی که یکی را بر دیگری بود در مسجد نبوی صلی الله علیه وسلم
در دو کد میکردند چون در اثنای این خصومات و اقسام این منازعات آواز ها مرتفع
میشوند حضرت رسول الله صلی الله علیه وسلم شنیده پرده از در برداشته بحضرت کعب که صاحب
حق بود اشاره بابراء و اسقاط نصف حق فرمودند آن سعادتمند بمجرد ارشاد نبوی صلی الله
علیه وسلم سر تسلیم و نیاز خم کرد و اجابت نمود آنحضرت صلی الله علیه وسلم مشاهده منتثالش
بحضرت ابو حدرد اشاره فرمودند که برخیز و بسپارم اداکن چون این قصه را یاد گرفتی تامل
کن که این حکم از چه قسم است و از چه دریافتی که این از فلان قسم است هر کرا ادنی مرتبه از
عقل عنایت فرموده اند اینهم بیقین خواهد گفت که این حکم حاکمانه نیست حاکمان مجازی
نیز بهر رسانیدن حقوق العباد می کوشند آن حاکم علی الاطلاق احکم الحاکمین که ادنی
ادنی حقوق العباد را هم نمی بخشند و رسول الله صلی الله علیه وسلم چگونه نصف حق مسلمان
بیگناه میربایند چون این اصل و این منشا بدیهی ست هر کس و ناکس میداند که این شیوه
دوستانه و این تحکم مربیانه و این صلاح مصلحی بوده نه جبر حاکمانه که این تحکم در حق حاکمان
مجازی و آلودگان معاصی هم عیب است تا بخداوند جل جلاله و رسول معصوم صلی الله
علیه وسلم چه رسد چون این دو قسم متحقق شد میگوییم که ارشاد الظهر یرکب بنفقته اذا کان
مرهونا نیز از همین قسم است و طریق دریافتن این دقیقه نیز همان است که در قصه اسقاط
نصف دین بشناختی تفصیل این اجمال این ست که هم در مشکوة از ترمذی و ابو داود

ترمذی بروایت انس رضی اللہ عنہ آورده قال غلا السعر علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا
یا رسول اللہ سعّر لنا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ ہو المسعر القابض الباسط الرازق
وانی لارجو ان القی ربی ولیس احد منکم یطلبنی بمظلمۃ بدم ولا مال چون سعر یعنی نرخ را
جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم از ان سعر نفر سودند که اینکار مستلزم مظالم می نماید
درباره سواری رہن و نوشیدن شیر آن بمقابلہ نفقہ که بالضرور نوعی است از تسعیر حکم ...
باور کرده آید که حکم حاکمانہ فرموده اند بلکه اگر غور کنیم اینجا از تعیین سعر و نرخ نیز چیزی
زیاده اینطرف رفته اند چه در تعیین نرخ فقط ہمین قدر باشد که بایع و مشتری خواہند
یا نخواہند بمقدار معین از مال بقدر معین از زر بگیرند زیاده کم نکنند و اینجا مطلق نفقہ
را بمقابلہ مطلق سواری و شیر نہاده اند تعیین مقدار این ہست و نہ تشخیص قدر آن
اینجا اندیشہ مظلمہ زیاده از ان ہست که در تسعیر و تعیین مقادیر مبیع و ثمن باشد مگر چون
تسعیر باینوجه ممنوع شد که اتلاف حق دیگران لازم می آید اینجا نیز ہمان دلیل کرده
قصہ ابرای نصف راه نموده بود باینطرف دلالت نمود که اینکار اگر بطور حکم و جبر امیرانہ
باشد خلاف وضع و منصب نبی صلی اللہ علیہ وسلم می افتد تا بخداوند احکم الحاکمین جل
و علا چه رسد نظر برین لازم آمد که این را نیز از قسم مشوره دوستانہ و اصلاح
مصلحانہ و تحکم مربیانہ شمرده آید مگر چنانکہ از اشاره ابرای نصف در قصہ مذکور باقی
نامدگان را از ارباب حقوق از ان زمانہ گرفتہ تا این زمانہ ابرای نصف حق خود لازم
نیاید ہمین طور از اشاره الظہر یرکب الخ دیگران را امتثال این امر لازم نیاید لیکن چنانکہ
قصہ ابرای نصف حق ... ...ِ واضح حاکمان دیگر را نیز رسد که حکم حاکمانہ با برای حقوق
العباد کنند اینجا نیز عالمان و حاکمان این زمانہ را اجازت نیست که با تقسیم احکام
حکم نمایند باقی ماند وجه این مشوره دادن مید انم که اینجا قرینہ مشوره بیکوجہ از ان
ظاہر تر است که در قصہ ابرای نصف حق چه در صورت رہن جانوران اگر این مشوره نمی ...

دقتی عظیم راهنان و مرتهنان را بر سر آید حساب کاه و دانه تا کجا کنند و شیر را تا کجا

دارند و اگر نظر دوختند حساب قطره قطره کرا محفوظ ماند و انیطرف بیچاره راهن تا کجا

کاه و دانه بر سر نهاده گرد خانه مرتهن گردان ماند خصوصًا وقتیکه در راهن و مرتهن بعد

المشرقین بود باز اگر دام کاه و دانه رسانده باشد انیهم بعض اوقات موجب حرج

عظیم است نظر برین مربی هر دو جهان بر ذمه فریقین نظر کرده این مشوره داده باشند

وان سعادتمندان این مشوره را در ته دل نهاده باشند و اینجا در رهن اراضی هیچ نوعی

که هیچ دقتی نیست اگر وقت ادا ر باقی بر سر آید از محصول زمین می توان داد و باقی را

امانة می توان داشت یا در زر رهن محسوب می توان کرد که زر کثیر و مقدار کلان هم

حساب و کتاب هیچ دقتی نباشد معتاد همه ابنا روزگار همین است که مقادیر کثیره

بی حساب و کتاب نگذارند اما اینچنین مقادیر قلیله را که در کاه و دانه هر روزه بصرف

آمده از شیر بدست افتد نگاه داشتن و حساب کردن خلجان عظیم است باز این دگر

هر روزه است و آن نشست یکدو روز باهمین یکدیگر فرق زمین و آسمان است بالجمله

هر کرا فهم داده اند اینجا نیز مثل قصه ابرای حق مشوره دوستانه و حکم مربیانه بود اخلت

مصلحانه می فهمد و میدانی که مصالحه و صلاح بعد تحقق حقوق می باشد نظر برین لازم

آمد که همچو قصه ابرای که حق ابرای کننده متحقق بود اینجا نیز حق راهن بر مرتهن و حق

مرتهن بر راهن ثابت خواهد شد مگر چون حقوق از طرفین بود از یکطرف قیمت شیر و اجرت

سواری و از یکطرف قیمت کاه و دانه و مونة خدمت و باز چندان کمی بیشی نبود اگر بود هم

خلجان هر روزه و متاع قلیل مربی دو جهان حضرت سرور دو جهان صلی الله علیه وسلم

قیمت کاه و دانه و اجرة خدمت بمقابله شیر و اجرت سواری نهاده مشوره تراضی نموده اند

تا دقتی بمیان نماند کار هر کس بسهولة گراید هوس پرستان که کاسه چشم هوسشان بخاک

هفت اقلیم هم پر نتوان شد منفعتیم منفعتین را بیغما برده الهوس خود میگردانند بیشتا

ارشاد و اشاره نبوی صلی الله علیه وسلم را نافهمیده حرام را بزعم حلال میگیرند هدانا الله و
ایاهم والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم ۔

خلاصه مرام

خلاصه مطلب این است که اول در دار الحرب بودن هندوستان کلام بود چنانچه از مطالعه
روایات منقوله دریافته باشی اگرچه از هیچمدان همین باشد که هندوستان دار الحرب
است دوم در جواز اخذ ربا مسلم مستامن از حربی و مسلم مقیم دار حرب در دار الحرب اختلاف
واقع هم چنان که تمام ائمه یکطرف و تنها امام ابوحنیفه و امام محمد یکطرف باز امام ابوحنیفه
اگر باخذ ربا از حربی وغیره در دار الحرب اجازت داده اند از این اجازت این نمی لازم
آید که گیرنده مقاومه مالک آن مال میگردد بلکه دلائل فقهیه و قواعد فقهیه بهر تملک ضرورت
احراز بدار الاسلام چنان شاهد که اهل فهم را از تسلیم آن چاره نیست و این شرط مفقود
باجماع اخذ ربا از مسلم دار الحرب هجرت او است از اینجا نوش جان فرمودن آن ربا
دشمار با اینهمه که گفته شد در اینجا ماندن و مال ربا خوردن کار کسانی است که عقل را بالا
طاق نهند و بر حیا و غیرت پشت پا زنند و چشم بند کرده حرام و حلال هرچه پیش آید
همچو شیر مادر فرو برند نعوذ بالله من الزلل والخطل نسأله ان یوفقنا وایانا وجمیع المسلمین
ان نجتنب عن طرق الهوی ونتقی عن اتباع الشیطان ونستسلم رضاء المولی فانه نعم المولی
ونعم الرب وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی رسوله سید المرسلین
وآله وصحبه اجمعین ۔

تمت

الحمدللہ! ''مقالات حجۃ الاسلام'' جلد 15 مکمل ہوئی۔

مقالات حجۃ الاسلام 17 جلدوں پر ایک نظر

جلد 1
حضرت حجۃ الاسلام رحمہ اللہ کی سوانح پر مشتمل اہم مضامین و مقالات

جلد 2
اسرار قرآنی
انتباہ المومنین
تحذیر الناس
مناظرہ عجیبہ
تصفیۃ العقائد
انتصار الاسلام

جلد 3
آب حیات

جلد 4
تحفہ لحمیہ
مصابیح التراویح
الحق الصریح
فی اثبات التراویح
توثیق الکلام
فی الانصات خلف الامام

جلد 5
الدلیل المحکم مع شرح
اسرار الطہارۃ
افادات قاسمیہ
اجوبۃ الکاملۃ
لطائفِ قاسمیہ

جلد 6
اجوبہ اربعین

جلد 7
ہدیۃ الشیعہ

جلد 8
تقریر دلپذیر

جلد 9
قصائد قاسمی
فیوض قاسمیہ
روداد چندہ بلقان
حجۃ الاسلام

جلد 10
گفتگوئے مذہبی
(میلہ خدا شناسی)
مباحثہ شاہ جہاں پور
جواب ترکی بترکی
براہین قاسمیہ

جلد 11
قبلہ نما
تنویر النبراس
الحظ المقسوم
من قاسم العلوم

جلد 12
فرائد قاسمیہ
فتویٰ متعلق
دینی تعلیم پر اُجرت

جلد 13
مکتوب کرامی
مضامین و مکتوب الیہ
''انوار النجوم''
اُردو ترجمہ قاسم العلوم
مکتوب اوّل
تخلیق کائنات سے
پہلے اللہ کہاں تھا؟
یعنی مکتوب دوم

جلد 14
مکتوب سوم
مکتوب چہارم
مکتوب پنجم

جلد 15
مکتوب ششم
مکتوب ہفتم
مکتوب ہشتم

جلد 16
مکتوب نہم
مکتوب دہم
مکتوب یازدہم
مباحثہ سفر رُڑکی

جلد 17
جمال قاسمی
مکتوبات قاسمی
(متعلق اسرار الطہارۃ)
حضرت نانوتوی رحمہ اللہ
کے علم و فضل اور
حالات و واقعات پر
متفرق مضامین
حکمت قاسمیہ
سند حدیث (عربی)
علمی خدمات